



إشكالية العرب والغرب

(صورة الذات وصورة الآخر)

دكتور

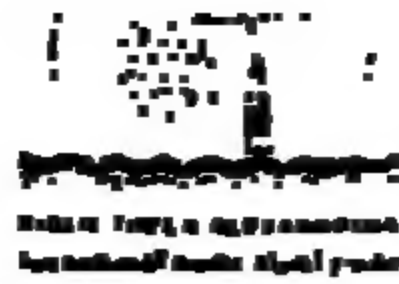
أحمد عبد الفتاح البري

١٩٩٧م



اهداءات ٢٠٠٠

اد. فتح الله خليفة
استاذ الفلسفة وآداب الإسكندرية



General Organization Of the Alexandria Library (GOAL)

Bibliotheca Alexandrina



BIBLIOTHECA ALEXANDRINA
مكتبة الإسكندرية

**إشكالية العرب والغرب
(صورة الذات وصورة الآخر)**

دكتور

أحمد عبد الفتاح البري

١٩٩٧م

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

﴿ ولولا دفع الله الناس بعضهم ببعض لفسدت
الارض . ولكن الله ذو فضل على العالمين ﴾
صدق الله العظيم

البقرة: ٢٥١

مقدمة

منذ أن أطلق الكاتب الانجليزي كيلنج (١٨٦٥-١٩٣٦) عبارته الشهيرة : "الشرق شرق والغرب غرب ، وهما ثقافتان و مفاهيم لن يلتقيا " أخذت هذه المقولة شهرة في كل من الشرق والغرب على حد سواء، و جاءت هذه المقولة لتؤكد أن الصراع بين الشرق والغرب ليس وليد اليوم، لكن له عمقه التاريخي، فهو ليس وليد القرن التاسع عشر - عصر التوسع الاستعماري - انما يعود إلى صراعات ظهرت خلال الألفية الميلادية الأولى .

إشكالية الصراع الحضاري - الإشكالية هي وضع السؤال الجديد والكشف عن قصور المشكلات القديمة - بين العرب والغرب من القضايا التي استقطبت اهتمام المفكرين العرب والغربين ، وكان لهذه القضية أثر عميق على مستوى الفكر العربي على إعتبار أن الفكر بجميع مظاهره انعكاس لما في المجتمع ، وأن العمل الفكري يتفاعل في تطوره مع حضارة المجتمع الذي ينشأ فيه . ومن ثم كان لابد أن تطرح قضية الصراع الحضاري بين العرب والغرب أو بين اللات والآخر، وتعالج بأدوات فنية متعددة حسب المراحل المتطورة للنهضة العربية .

وتطرح إشكالية الصراع الحضاري بين العرب والغرب كإشكالية فكرية ، يتم التعبير عنها عن طريق المقابلة بين صورة " اللات " أو الآثا- وهو نسق تصوري تنسبه الجماعات إلى نفسها - أو صورة "الآخر" وهو سمات

نفسية وفكرية تنسبها الذات إلى الآخر - وثمة تلازم بين صورة الذات وصورة الآخر ، فإستخدام أى منهما يستدعى بصورة آلية حضور الآخر . فتصورنا عن ذاتنا لا تكون بمعزل عن صورة الآخر لدينا . وصورة الآخر تعكس إلى حد ما صورة للذات .

ومن منظور علاقة الذات بالآخر فإن علاقة الذات العربية بالآخر الغربى تشهد إهتماماً كبيراً فى الفكر العربى بجميع أبعادها الثقافية والسياسية ، فقد صارت موضوع له جذوره التاريخية ومعطياته الواقعية وإحتمالاته المستقبلية . من هذا المنطلق كان هذا البحث محاولة للدراسة موضوع العرب والغرب ودراسة البنية الحضارية لكل منهما ، والعلاقات بينهما، ماهى عليه وما ينبغى أن تكون فى المستقبل ؟ وهى فى سبيل تصوير هذه العلاقة تتغل فى رحلة إكتشاف للذات العربية وإكتشاف الآخر الغربى .التى تتعرض خلالها الذات لعوامل التغير ، خاصة وأن تغيراً كبيراً قد جرى داخلنا وحولنا ، يحاول أن يمارس تأثيره المباشر والغير مباشر النفسى والمادى علينا.

كذلك تهدف إلى فتح آفاق جديدة لإعادة التفكير فى العلاقة بين العرب والغرب ، ومحتوى هذه العلاقة ، وما التغير الذى طرأ عليها ؟ ومحصلة ذلك فى قدرتنا على إستيعابه والتعامل معه . والتسليم بأن الآخر الغربى لا سبيل إلى نفيه ، ولا غنى عن التعايش معه . ومحاولة تحرير صورة الغرب من الأحكام المسبقة والموروثة لدى العرب عن العالم الغربى ، ولدى الغرب عن العرب فى ضوء التغيرات العالمية الحالية .

وينقسم هذا البحث إلى فصلين : الأول يتعلق بفلسفة الاستشراق " بين التفاعل الحضارى والغزو الثقافى " والفصل الثانى يتعلق بإشكالية الهوية الثقافية " بين الخصوصية الثقافية وعالمية الثقافة " .

أما عن الفصل الأول الخاص بفلسفة الاستشراق " بين التفاعل الحضارى والغزو الثقافى " فالاستشراق نمط علاقة بين حضارتين أو بالأحرى حضارة مركزية والآخر . فتمثل قضية الاستشراق موقف الغرب إزاء الآخر وهى الحضارة العربية الإسلامية ، ولكى نتعرف على المنابع الأساسية التى يستقى منها الغرب تصوراتهِ عن الشرق فلا بد من التعرض لمفهوم الاستشراق وتاريخ نشأته وتطوره ، كذلك ظهور المؤسسات الاستشراقية .

هذا ونجد أن الاستشراق نتيجة لكن الدوافع تختلف كثيراً تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور ، فليس كل المستشرقين صنفاً واحداً ، فهم يختلفون فى عقلياتهم ونفسياتهم . وعلى ذلك نجد أن دوافع الاستشراق قد تعددت ، فمنها الدوافع الدينية التبشيرية ، وأيضاً دوافع سياسية إستعمارية ، ودوافع أخرى عرقية عنصرية . وعلى الرغم من هذه الدوافع السلبية فلم يحل الاستشراق من دوافع إيجابية علمية وموضوعية بعد أن تخلص المستشرقون من كل لون من ألوان الانعكاس الذاتى .

أما عن ميادين تأثير الاستشراق ، فللمستشرقين جهود متصلة ومشركة عن الشرق فتحت صفحات جديدة إهدى بها الباحثون ، وكشفت عن مخلفات لم تكن معروفة ، وأوضحت الكثير من الحقائق العلمية ، فنشهد أثرهم في تحقيق كتب التراث ودراسة الأدب العربي ، وكتابة دائرة المعارف الإسلامية ، ودراسة التاريخ العربي الإسلامي ، بالإضافة إلى فهرسة المعاجم والمخطوطات العربية .

أما عن دور الاستشراق الحضارى ، فإننا بقدر ما نجد أحكاماً فيها نوع من الأنصاف لفكرنا العربى من جانب بعض المستشرقين ، فإننا نجد أحكاماً أخرى فيها نوع من التعسف والابتعاد عن الصواب من جانب مستشرقين آخرين ، والاستشراق قضية تتنافس حولها الآراء فى الفكر العربى ، فهناك من يؤيده ويتحمس له ويعتبره صورة من صور التفاعل الحضارى ، وهناك من يرفضه جملة وتفصيلاً ؛ لأنه صورة من صور الغزو الثقافى . لكن الذى لا يمكن إنكاره هو أن الاستشراق له تأثيراته القوية فى الفكر العربى الحديث إيجاباً وسلباً .

أما الفصل الثانى المعلق بإشكالية الهوية الثقافية " بين الخصوصية الثقافية وعالمية الثقافة " فالبحث عن الهوية قد شغل الانسان على مر العصور ، لكن تزايد البحث عن الهوية العربية منذ بدأ الفكر العربى نهضته الحديثة ، لمحاولة وصل ما أنقطع من صلتهم بالتراث كذلك الدخول فى حضارة العصر .

يتشكل الهيكل الثقافي الفكرى عبر الاحتكاك والتفاعل بين الأفكار والحضارات ، فتتلور لدى الذات صورة تقريبية عن ذاتها من خلال معرفة الانسان لنفسه على نحو موضوعى (الوعى بالذات) وتؤكد أيضاً للذات صورة الآخر من خلال (الحوار مع الآخر) فما من حضارة قامت بمعزل عن الحضارات الأخرى .

أما عن اتجاه الانتاج الثقافى . فتطرح إشكالية الاختلاف على كل ثقافة ، إذ لا يخلو مجتمع من تنوع وتعدد ، ونتيجة لأصطدام العقلية السلفية بالعقلية الغربية ثارت قضايا عديدة كقضية الأصالة والمعاصرة (السلفية والمستقبلية) وقضية هل الدولة (دينية أم مدنية) .

أما عن (التيارات الفكرية المعاصرة) فقد أنقسم المفكرون فى المجتمع العربى إلى ثلاثة اتجاهات : الاتجاه الأول سلفى محافظ يرى أنصاره أن المحافظة على التراث العربى السبيل الوحيد إلى وحدة هذه الأمة . وهناك اتجاه ثان معارض له وهو الاتجاه التغريبى المجدد الذى لا سبيل عنده إلى تحقيق النهضة إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية . وهناك اتجاه ثالث وسط هو الاتجاه المعتدل الإصلاحى الذى يسعى إلى التوفيق بين قيم التراث والحضارة الحديثة .

وعلى هذا نجد أن الإشكالية فى جوهرها بين العرب والغرب ليست جديدة ، هى امتداد للعلاقة التدافية بين العرب والغرب ، وهذا التدافع سنة من سنن الله فى خلقه لكى تستمر الحياة وتتجدد . يقول تعالى : " ولولا دفع

الله الناس بعضهم بعضا فسدت الأرض ولكن الله ذو فضل على العالمين"
(البقرة : ٢٥١).

أحمد البري

١٩٩٦/٩/١م



الفصل الأول
قلمية الاستخراق
(بين الغزو الثقافي
والتفاعل الحضاري)

تمهيد

تعد قضية الاستشراق من أهم القضايا الفكرية في تاريخ العرب الحضارى؛ لأنها تدرس العلاقة التاريخية بين الشرق و الغرب، ومحاولة إقامة جسر ثقافى للتبادل المعرفى ، لمحاولة إحياء حوار الحضارات والتواصل الحضارى بينهم ، فتمثل قضية الاستشراق موقف الغرب إزاء الإسلام والحضارة العربية ، فإذا أردنا أن نفهم المواقف الغربية إزاء الإسلام ، فإنه لابد من التعرف على المنابع الأساسية التى يستقى منها الغرب تصوراته عن الشرق ، وأهم هذه المنابع يتمثل فى الدراسات الاستشراقية حول الإسلام والحضارة العربية فالاستشراق نمط علاقة بين حضارتين أو بالأحرى حضارة مركزية (الذات) والآخر .

ولم يكن موقف مفكرينا من الاستشراق واحداً ولا مجمعاً عليه ، بل مشتتاً متناقضاً مضطرباً يدحض بعضه الآخر ، فبعض مفكرينا تحاملوا على أبحاث المستشرقين تحاملاً شديداً ، واعتبروهم صورا للغزو الاستعماري الفكرى والحضارى كما اعتبروا المستشرقين جميعاً أعداء للإسلام والحضارة العربية . ثم نجد البعض الآخر من مفكرينا قد غالى فى مدح المستشرقين ووضعهم فوق قمة الفكر العربى كطريق من طرق التفاعل الحضارى بين الشرق والغرب لإحياء حوار الحضارات .

ولذا يجب أن نتعدى الرؤيا والاتجاهات المفروضة للاستشراق ، بل يجب
أخذها كأية ظاهرة علمية أو ثقافية من مختلف جوانبها ، وتعدد أغراضها ،
بالمنهج العلمى مبتعدين عن التعميم خشية الإلتباس حتى تتميز عناصرها من
خلال الدراسة والبحث.

أولاً : الاستشراق بين المفهوم والتاريخ.

أصبح الاستشراق اليوم علماً له كيانه ومنهجه ، ومدارسه وفلسفته ،
ودراساته ومؤلفاته ، وأغراضه وأتباعه ، ومعاملته ومؤتمراته ، فلا بد أن نعنى
بتحديد مفهومه والوقوف على معالنه البارزة ، وآفاقه ومظاهره وأطواره ،
وخصائصه وأهدافه قبل البحث فى آثاره وميادين نشاطه .^(١)

تعريف المستشرق:

عرف المفكر الألماني المعاصر رودى بارت الاستشراق : " كلمة
استشراق مشتقة من كلمة (شرق) ، وكلمة شرق تعنى مشرق الشمس ،
وعلى هذا يكون الاستشراق هو علم الشرق أو علم العالم الشرقى" .^(٢)

لكن بارت بعد ذلك يجد نفسه فى حيرة فيتساءل : ما معنى كلمة
(شرق) فإن مفهوم الشرق يختلف تبعاً لإختلاف المكان والزمان ، ولذا
فتحديد أبعاد (الشرق) لايزال غامضاً وغير ثابت أو محدد ، ولنا أن نتساءل :
هل نقصد بكلمة (الشرق) مفهوماً جغرافياً ، أم حضارياً ، أى هل هناك حدود
جغرافية واضحة ثابتة يمكن أن تضم أطراف الشرق؟ أم أن كلمة (شرق) إنما
تعبر عن صورة حضارية وأسلوب حياة له مميزاته وخصائصه التى تميزه عن
غيره ؟^(٣)

هنا يجد المفكر الألماني بارت نفسه في حيرة شديدة فيرى أنه منذ الفتح العربي تعتبر مصر وبلدان شمال أفريقيا ضمن الشرق ، ويختص الاستشراق بشمال غرب إفريقيا الذي يسمى بالمغرب العربي . أى بلد غروب الشمس، وإن كان أسمى- الاستشراق- يفرض أنه يختص بالبلدان الشرقية دون غيرها. وفي نهاية الأمر لا يصل بارت إلى تحديد ثابت نهائى لمفهوم كلمة (شرق) ويعترف هو بذلك ، ويرى الأفضل له أن يوجه اهتمامه إلى تعريف (الاستشراق) فيقول : " ومهما يكن من أمر فإن اسم الشرق لا يبين بوضوح مستقيم المقصود منه بالقبض ، والمهم هو الموضوع ذاته أى الاستشراق " .^(٤)

يعتمد بارت في تحديده لمفهوم الشرق على الرقعة الجغرافية التى انتشر فيها الإسلام وليس على المفهوم الجغرافى ، وهو قد أخرج من تعريف الجغرافيين دول شرق أوروبا ، وأدخل فيه ما يعد من الشمال والجنوب إلخ . وعلى ذلك يكون مفهوم الشرق ليس جغرافياً ، إنما جرى العرف الاستشراقى وهو دول الإسلام ، فهو شرق الإسلام . فالإسلام دائماً هو الشرق . وذلك تقسيم يقوم بالترجمة الأولى على مفهوم الثقافة العرقية ، وهو أن الإسلام يحاثل العقلية السامية لإنطوائه على خصائص السامية .^(٥)

أما الاستشراق عند علماء العرب فيراد به اليوم دراسة الفريين لتاريخ الشرق وأهمه ولغاته وعلومه وعاداته ومعتقداته ، وأساطيره ولكنه فى العصور

الوسيلة كان يقصد به دراسة العبرية لصلتها بالدين ودراسة العربية لعلاقتها بالعلم .^(٦) أى أننا نعى بالمستشرقين الكتاب الغربيين اللذين يكتبون عن الفكر الإسلامى وعن الحضارة الإسلامية .^(٧) والاستشراق أيضاً هو المصطلح النوعى الشامل لوصف التأول الغربى للشرق : الاستشراق هو فرع من فروع المعرفة نتاول به الشرق وبه نتاول بطريقة منتظمة من حيث هو موضوع للتعلم والإكشاف والتطبيق.^(٨)

إذا كان من العسير وضع تعريف ثابت لمفهوم كلمة (شرق) فإنه من الصعوبة بمكان أيضاً تعريف (المستشرق) تعريفاً قاطعاً شاملاً . ولكن يمكننا أن نقول أن (المستشرق هو عالم غربى يهتم بالدراسات الشرقية) فلا بد أن يتوافر فى هذا المستشرق الشروط الواجب توافرها فى العالم المتخصص المتعمق ، حتى ينتج ويفيد البشرية والحضارة بإنتاجه العلمى ، ولا بد أن ينتمى هذا العالم إلى الغرب . وقد تكون الدراسات الشرقية التى يقوم بها المستشرق تاريخاً أو فلسفة أو آثاراً أو اقتصاداً ولكنها ترتبط بالشرق .

وليس من الضرورى أن يرحل هذا المستشرق إلى الشرق ليعيش فيه ، أو ليتطبع بطباعه أو حضاراته ، فقد يكون بدارساته فى جامعته الغربية أو فى وطنه ، وإن كان رحيله إلى الشرق يفيد دراساته أكثر فائدة وأقرب إلى الواقعية والحقيقة . وليس من الضرورى أن يعتق هذا المستشرق الإسلام أو أحد

الأديان السائدة في الشرق ، كما ليس من الضروري أن يتحدث باللغات الشرقية ، وإن كان الإلمام بها أو إجادتها يعينه كثيراً في دراسته وأبحاثه .^(٩)

الاستشراق النشأة والتطور:

من الصعب تحديد تاريخ معين لبداية الاستشراق ، وإن كان بعض الباحثين يشير إلى أن الغرب يؤرخ لبدء وجود (الاستشراق الرسمي) بصدور قرار مجمع فيينا الكنسي عام ١٣١٢م بتعليم اللغة العربية في خمس جامعات أوربية هي جامعات (باريس و أكسفورد و بولونيا و سلمنكا بالإضافة إلى جامعة المدينة البابوية) . لكن الإشارة إلى (الاستشراق الرسمي) تدل على أنه كان هناك استشراق غير رسمي قبل هذا التاريخ فضلاً عن أن هناك باحثين أوروبيين لا يعتمدون التاريخ المشار إليه لبداية للاستشراق . و لذلك لا تتجه المحاولات في هذا الصدد إلى تحديد فترة زمنية معينة على وجه التقريب يمكن أن تعد لبداية للاستشراق .^(١٠)

ويوجد آراء كثيرة حول البداية ونقطة الإنطلاق ، فهناك من يربط بين دراسة التاريخ العربي والإسلامي في أوروبا وبداية الأطماع الإستعمارية الأوروبية في العالمين العربي والإسلامي في أواخر القرن الثامن عشر ، حينما ضعفت قبضة الدولة العثمانية وبنات الدول الأوروبية تنظر بعين الطمع في ممتلكات ذلك (الرجل المريض) قبل أن تعلن وفاته ترث تركته .

وهناك رأى يجعل الحملة الفرنسية على مصر سنة ١٧٩٨م هي بداية الاستشراق الإيجابي الحقيقي ، حينما صحب نابليون معه على ظهر أسطوله عدد كبير من العلماء، الذين تخصصوا في فروع عديدة من المعارف ، كما صحب مطبعة عربية . قد بدأ هؤلاء العلماء الفرنسيون نشاطهم منذ اللحظة الأولى التي وطأت أقدامهم فيها مصر ، وأنتجوا إنتاجاً حضارياً ضخماً ، لا يزال حتى اليوم منبعاً فكرياً ، ورغم إخفاق الحملة الفرنسية سياسياً وعسكرياً ، إلا أنها نجحت حضارياً ، رغم قصر مدة بقاء الحملة في مصر .^(١١)

لكن نستطيع أن نقول أن الاستشراق قد بدأ منذ قرون كثيرة سابقة للقرن الثامن عشر . بل نرى أن الاستشراق قد أرسى قواعده منذ العصور الإسلامية المبكرة . فالاستشراق هو (إهتمام بالدراسات الشرقية) وقد يأخذ هذا الإهتمام صورة الأخذ والعطاء . فإن الأوروبيين حينما أقدموا على الاقتباس من حضارة الشرق العربية والإسلامية ، وحينما أصبحت هذه الحضارة الشرقية هي أساس حضارة القارة الأوروبية ، أصبح معظم الأوروبيين مستشرقين فقد وجد الأوروبيون في حضارة العرب ما يناسب إحتياجاتهم وسد الفراغ الموجود لديهم وكان في الحضارة العربية من المرونة والواقعية ما يجعلها تناسب الشعوب الأوروبية على إختلاف بلادها وأجناسها وثقافتها ، ومن هنا كان ميلاد الاستشراق حينما التقى الأوروبيون بالثقافة العربية الإسلامية المتفوقة على حضارتهم وظلت حركة الاستشراق تنمو وتزدهر حتى استطاعت تكوين

صرحها العلمى فى النصف الثانى من القرن التاسع عشر وظهر تأثير فلسفتها فى الأدب العربى المعاصر منذ أوائل القرن العشرين .^(١٢)

ويمكن القول بأنه كان فى الفترة المبكرة للاستشراق إتجاهان مختلفان فيما يتعلق بالأهداف والمواقف إزاء الإسلام :

الاتجاه الأول : كان إتجاه لا هو أياً متطرفاً فى جدله العقيم ، ناظراً إلى الإسلام من خلال ضباب كثيف من الخرافات والأساطير الشعبية .

أما الإتجاه الثانى : فقد كان نسبياً بالمقارنة إلى الإتجاه الأول أقرب إلى الموضوعية والعلمية ، ونظر إلى الإسلام بوصفه مهد العلوم الطبيعية والطب والفلسفة .

لكن الإتجاه الخرافى ظل حياً فى القرن السابع عشر وما بعده . و لا يزال هذا الإتجاه للأسف حياً فى العصر الحاضر فى كتابات بعض المستشرقين عن الإسلام و نيه .^(١٣)

يحدد بارت بداية هذا النوع من الاستشراق - أى الاستشراق الخرافى - سنة ١١٤٣م حين تمت ترجمة القرآن لأول مرة إلى اللغة اللاتينية بتوجيه من الأب (بيروس فينيرا بيليس) رئيس دير كلونى ، و يرى بارت أن الهدف من هذا النوع من الاستشراق هو (التبشير) ، و إقناع المسلمين بلفظهم ببطلان الإسلام ، و إجتلابهم إلى الدين المسيحى .^(١٤)

أدت الحروب الصليبية إلى إنتعاش الاستشراق ، فقد أدت إلى إتصال حضارى واسع النطاق بين الشرق والغرب ، ولكن الشرق لم يستفد شيئاً من قدوم الصليبيين ، بل استفاد الصليبيون الكثير ، إذ نهلوا من منابع الحضارة الإسلامية التى لا تنضب .^(١٥) يقول جوستاف لوبون : " كان الشرق يتمتع بحضارة زاهرة بفضل العرب ، و أما الغرب فكان غارقاً فى بحر من الهمجية ، ولم يكن عند أولئك البرابرة ما يفيد الشرق ، و لم يتفجع الشرق منهم بشيء من الحقيقة ، و لم يكن للحروب الصليبية عند أهل الشرق من النتائج سوى بلورها فى القلوب والإزدراء للغربيين على مر الأجيال ."^(١٦)

و قد ساعد على تقدم الدراسات الاستشراقية فى نهاية العصر الوسيط تلك الصلات السياسية و الدبلوماسية مع الدولة العثمانية التى إتسعت رقعتها حينذاك ، و قد كان للروابط الإقتصادية لكل من أسبانيا و إيطاليا مع كل من تركيا و سوريا و مصر أثر كبير فى دفع حركة الدراسات الاستشراقية . و فى القرن السادس عشر و ما بعده أدت النزعة الإنسانية فى عصر النهضة الأوروبية إلى دراسات أكثر موضوعية من ذى قبل ، و من ناحية أخرى ساندت البابوية الرومانية دراسة لغات الشرق من أجل مصلحة التبشير .^(١٧) و قد اعترف جوستاف لوبون بذلك و قال : " لاجرم أن أشجع محمد كانوا خلال قرون طويلة من أخوف الأعداء الذين عرفتهم أوروبا ، فكانوا يتهددهم الغرب بسلاحهم فى عهد شارل مارتن ، و فى الحروب الصليبية ، و بعد إستيلاء العثمانيين على الأستانة ، يذلوننا بحضارتهم السامية الساحقة ، و لقد تراكمت

الأوهام الموروثة المتسلطة علينا ، و النعمة على الإسلام و إشباعه عدة قرون ، حتى أصبحت جزءاً من نظامنا " . (١٨)

لم يتبع تطور الاستشراق من مراحله الأولى في العصر الوسيط إلى مرحلة التحول النهائي إلى علم قائم على النقد التاريخي طريقاً مباشراً مستقيماً ، و لم يتشكل كعلم إلا عندما تأكد إستعداد الأوروبيين للانصراف عن الآراء السابقة ، و عن كل لون من ألوان الانعكاس الذاتي . و للاعتراف لعالم الشرق بكيانه الخاص الذي تحكمه نظمه الخاصة ، و عندما أجتهدوا في نقل صورة موضوعية له بقدر ما استطاعوا إلى ذلك . (١٩)

وفي عام ١٥٣٩ تم إنشاء أول كرس للغة العربية في الكولج دي فرانس في باريس وشغل هذا الكرسي جيلوم بومتل (ت ١٥٨١) الذي يعد أول المستشرقين الحقيقيين وقد سار على نهجه تلميذه جوزيف أسكا ليجر (ت ١٦٠٩) أما المستشرق توماس أرينيوس (١٥٨٤-١٦٢٤) الذي كان أول أستاذ يشغل كرس اللغة العربية في جامعة لينن بهولندا . فقد استطاع عن طريق جهوده العلمية ومؤلفاته في النحو العربي أن يجعل هولندا مكان الصدارة في الدراسات العربية في أوروبا . وقد كانت أول محاولاته العلمية الجادة للتعرف على الإسلام على يد مستشرق هولندي هو هادر يان ريلاند (ت ١٧١٨) فقد ألف كتاباً باللاتينية عن الإسلام في جزئين بعنوان (الديانة المحمدية) وقد شهد القرن الثامن عشر أيضاً نموذجاً آخر رائداً في عالم

الاستشراق الألماني ممثلاً في يوهان رايسكه (١٧١٦-١٧٧٤) . هكذا بدأ الاستشراق في ذلك العصر يتخفف من أثقال اللاهوت وخفت حدة الاتهامات ضد الإسلام ولكن هذا الانفتاح الفكري كان في محصلته النهائية محدد الأثر . (٢٠)

أما عصر الازدهار الحقيقي للاستشراق فقد كان في القرنين التاسع عشر والعشرين ، فقد بدأت حركة الاستشراق في فرنسا تتجه نحو إتخاذ طابع علمي على يد سلفس دى سامي (ت ١٨٣٨) واليه يرجع الفضل في جعل باريس مركزاً للدراسات العربية . وقد كان كثير من علماء الإسلاميات والعربية في ذلك الوقت مثل (تولدكه - جولد تسهير - وفلهاوزن) مشهورين بوصفهم علماء في الساميات . وفي القرن التاسع عشر أيضاً أنشأ المستشرقون في مختلف بلدان أوروبا وأمريكا جمعيات لتابعة للدراسات الاستشراقية . ونشطت هذه الجمعيات في إصدار المجلات والمطبوعات المختلفة . كما شهد أيضاً بداية المؤتمرات الدولية للمستشرقين التي تعقد بصفة منتظمة حتى الآن . (٢١)

وأدت الأطماع الأوروبية الاستعمارية إلى حرص دول أوروبا على الوقوف على التاريخ العربي والإسلامي ، والكشف عن الحضارة العربية والراث الإسلامي ، فأحسنّت كل دولة إلى مستشرقها ، فضمهم ملوكها إلى حاشياتهم أمناء أسرار وتراجمه وانتدبهم للعمل في سلكي الجيش والدبلوماسية

إلى بلدان الشرق وولاهم كراسى اللغات الشرقية فى كبرى الجامعات والمدارس الخاصة والمكتبات العامة والمطابع الوطنية ، وأجزلوا عطاءهم فى الحل والزحال ، ومنحوهم ألقاب الشرف وعضوية المجامع العلمية . (٢٢)

ومن بين الذين عملوا فى خدمة الاستعمار من المستشرقين نلخص بالذكر سنوك هور جرونيه فى هولندا . وبارتولد فى روسيا . وكارل هينرش بيكر فى المانيا . فضلاً عن أن عدداً من المستشرقين فى فرنسا وإنجلترا كانوا يعملون مستشارين للوزارات المختصة بشئون الاستعمار . ويكاد يوجد اليوم فى كل جامعة أوروبية أو أمريكية معهد خاص للدراسات العربية والإسلامية فقد بلغ عدد المؤلفات التى ألفها المستشرقون عن الشرق منذ بداية القرن التاسع عشر حتى منتصف القرن العشرين ستين ألف كتاب . وقاموا بعمل الموسوعات الإسلامية الكبرى والمعاجم الحديثة واللغوية ، ولا يزال نشاطهم العلمى متواصلاً حتى يعملوا كفريق عمل لخدمة أهداف مشتركة . (٢٣)

وقد تغيرت صور الاستشراق فى تاريخنا المعاصر ، كما كانت عليه فى مطلع القرن العشرين ، أو فى القرن التاسع عشر ، أو فى العصور الوسطى . نتيجة تغير الأوضاع السياسية فى الشرق العربى ، ونتيجة النهضة القومية واليقظة الفكرية التى نلشهدها اليوم فى العالم العربى ، ونتيجة تطور العلاقات السياسية بين الدول العربية والدول الأوروبية والأمريكية . ولذا فمن الممكن أن نقول إن مستقبل الاستشراق أصبح محدوداً ، فقد أصبحت كفة الباحثين

العرب هي الراجحة الآن . وأصبح العرب في غير حاجة إلى (فكر مستورد)
وبات المستشرقون يجزون جهودهم السالفة وانحسرت أبحاثهم الجديدة في
دوائر محدودة . (٢٤)

ظهور المؤسسات الاستشرافية :

شرع علماء الغرب في تأسيس الجمعيات العلمية التي كانت بمثابة نقطة
الإنطلاق الكبرى للاستشراق حيث تجمعت فيها العناصر العلمية والإدارية
والمالية فأسهمت جميعها إسهاماً فعالاً في البحث ، والإكتشاف والتعرف على
عالم الشرق وحضارته فضلاً عما كان لها من أهداف إستغلالية واستعمارية ،
غير أنها كانت من أقوى البواعث التي ساعدت علماء أوروبا على بلوغ هذه
الغاية بتشكيل جمعيات علمية أسبوعية يعقد أصحابها جلسات قانونية وينشرون
البحوث المختلفة في كل فروع العلوم الشرقية . (٢٥)

وكانت مثل هذه الجمعيات تتكاثر من عام إلى آخر إذ أنشئ أول مجمع
للعلوم والفنون عام ١٧٧٨ م في باتافيا ، ثم أنشئت الجمعية الآسيوية عام
١٧٨٤ م في البنغال، والجمعية الآسيوية عام ١٨٠٥ م في مومباي، والجمعية
الآسيوية عام ١٨٢٢ م في باريس، والمجمع العلمي المصري ١٨٩٨ م، وبللت
هذه الجمعيات وغيرها جهوداً جبارة في دراسة الشرق ولغاته وتاريخه ولاسيما

اللغة العربية والعقلية العربية والثقافة العربية ، وما يتصل بذلك كله من دين وفلسفة وعلم وأدب.^(٢٦)

أما المطابع الشرقية فقد كان الرهبان الدومينيكون أول من أنشأ مطبعة في العالم (إيطاليا ١٤٦٤) وفي الشرق : مطبعة عربية في الموصل (١٨٧١) و مجلة مدرسة الكتاب المقدس في القدس (١٨٩٢) و مطبوعات معهد الدراسات الفكرية المعاصرة (١٩٥٤) و كان المستشرقون أول من أنشأ مطبعة شرقية في الغرب (ماينس ١٤٨٦) فتلتها المطبعة الشرقية للمدرسة المارونية (روما ١٦٥٣) ثم تعددت المطابع في الشرقين الأوسط و الأقصى و شمال أفريقيا.^(٢٧)

وقد بلغت مؤتمرات المستشرقين الدولية (١٨٧٣-١٩٦٨) ٣٠ مؤتمراً ، ضم الواحد منها مئات العلماء من أعلام المستشرقين والعرب والمسلمين والشرقيين ، وأسهموا فيما بينهم في أقسام عن آسيا وأفريقيا ، وتناولوها بالمحاضرات والأبحاث والنظريات والمقترحات . ثم نشروها في مجلدات للاهتمام بها كنظم ومناهج ووسائل ، ثم أصبحت مع دراسات مؤتمراتهم الموضوعية والاقليمية أصولاً وأسانيد للباحثين .^(٢٨)

ولم يكتف المستشرقون بمؤتمراتهم الدولية بل دعوا إلى مؤتمرات إقليمية أو جامعية كمؤتمر المستشرقين السوفيت (لينجراډ ١٩٣٥-١٩٣٧) وحلقة المستعربين السوفيت (طشقند ١٩٥٧-١٩٥٨) ومؤتمر القانون المقارن (باريس ١٩٥١) ومؤتمر بورڊو (١٩٥٦) برعاية جامعتها وجامعة شيكاغو وكان موضوعه التراث الثقافي في العالم الإسلامي من العصر الوسيط إلى منتهى القرن الثامن عشر. وحلقة المستشرقين في بروكسل قد نشر أبحاثها في كتاب بعنوان "تطور العقيدة الإسلامية" (باريس ١٩٦٢) (٢٩)

أما عن المجلات والدوريات الشرقية فقد زادت لدى المستشرقين على ثلاثمائة مجلة متنوعة خاصة بالاستشراق وهي تنشر بمختلف اللغات وبعضها بثلاث وتتناول مباحثها الشرق في لغاته وأديانه وعلومه وآدابه وفنونه قديمها وحديثها، وتأثيرها وأثرها ومقارنتها بغيرها، وتفتح صفحاتها للعلماء الشرقيين، ولا تكفي بالمباحث بل تتجاوزها إلى نشر المحفوظات والوثائق، ومختصرات محاضرات الأساتذة ومصادر الاستشراق وتقويم الكتب في الشرق والغرب. (٣٠)

أما دور النشر الاستشراقية، ففي الغرب دور نشر المصنفات الإستشراقية والاتجار بها ووضع الفهارس العلمية لها ومن أشهرها: في باريس دار نشر أرنست لرو وهي معروفة بنشر المطبوعات الاستشراقية من كتب ومجلات، وبإصدار فهرس مفصل دقيق كل عام بعنوان (مسرد عام). وفي إنجلترا دار بروبستين وشركاه في لندن وتنشر فهرساً دورياً باسمه. وفي أسبانيا

دار مايسزي في مدريد. أما في ألمانيا فلدار هاراشوفيتش في فيسبادن ولها نشرة شهرية لوصف ما يصدر من الكتب في مصر ولبنان وسوريا وإفند والمغرب الأقصى. (٣١)

أما عن كراسي اللغات الشرقية فلقد أنشئت في الغرب منذ العصر الوسيط مئات المدارس والمعاهد وكراسي اللغات الشرقية، ثم تضاعف عددها منذ القرن السابع عشر، عندما بدأت تقوم مثيلاتها على غرارها في الشرق. ووضعت اللغات الشرقية ولاسيما العربية، في مصاف اليونانية واللاتينية، ثم ساوتها باللغات الحديثة: مثل الإنجليزية والفرنسية والألمانية والإيطالية، وأصبح لها من الشأن في الجامعات الأخرى باللغات الأخرى: أساتذة ومناهج وشهادات، وعلمت معاهد الإرساليات كاثوليكية كانت أو أرثوذكسية أو بروتستانتية أو علمانية، في الشرق الأوسط وشمال أفريقيا، ما علمت أبناء قومها ومللها ونحلها في الغرب ومن المراسلين الرهبان الفرنسيين واللاتينيين واليونانيين واليسوعيين والموارنة بالإضافة إلى المراسلين الأمريكيين. (٣٢)

وبعد الحوار مع المؤسسة الاستشرافية الغربية أحد العناصر الهامة للحوار مع المؤسسات الدينية الغربية لسبب هام وهو أن الاستشراق في الغرب نشأ أساساً لخدمة أغراض دينية، ومن هنا فإن الحوار مع المؤسسات الاستشرافية يدعم الحوار مع المؤسسات الدينية الغربية، ولا يجوز تجاهله؛ لأن الترامات الاستشرافية تدلي برأيها في كل خصوصيات الإسلام ديناً وحضارة وتاريخاً.

وتعد هذه الدراسات أهم المكونات لتصورات المؤسسات الدينية الغربية عن الإسلام. (٣٣)

ثانياً: مواقف الاستشراق

الاستشراق هو نتيجة ولكن الدوافع تختلف كثيراً تبعاً لاختلاف الأزمنة والعصور التاريخية، واختلاف العلاقات السياسية والدولية، واختلاف الهيئات الجغرافية، وتنوع المستويات الحضارية، إلى جانب الفروق الفردية، فليس كل المستشرقين صنفاً واحداً، فهم يختلفون في عقلياتهم ونفسياتهم وصفاتهم، فكان هناك من المستشرقين من أبدى إعجاباً وإقبالاً على حياة الشرق، وتحمس للحضارة العربية تحمساً كبيراً، وانعكست هذه الميول والاتجاهات في كتاباته وأبحاثه. ومن المستشرقين من اتصف بالتعصب الأعمى ضد الإسلام أو العروبة أو الشرق فكانت كتاباته كلها مسهوماً مسمومة، ومنهم من أبدى إعجابه بالإسلام حتى اعتقه وأخلص له، وانعكس ذلك على أبحاثه فأقبل بحلم هذا الدين وحضارته بقلمه وفكره، ومن المستشرقين من تأثر بسياسة دولته التي ينتمي إليها فأصبحت أبحاثه صورة لاتجاهات هذه الدولة وأهوائها السياسية أو الاستعمارية، ومن المستشرقين من هم ضعاف النفوس فأصبحت أقلامهم مأجورة لخدمة بلادهم أو للصهيونية العالمية، ولكن من المستشرقين أيضاً من اتصف بالعمق العلمي والفهم الحقيقي والإنصاف الواقعي، ومنهم من كرس حياته ووقته وجهده للاستشراق يدرس العلم للعلم ويبحث عن الحقيقة أينما كانت. (٣٤)

دوافع دينية تبشيرية

كان الباعث الأول للاستشراق باعثاً دينياً هو التعرف على الدين الإسلامي وعلى عالم الإسلام. ولما كان التعرف الأوروبي على الإسلام وعالمه وليد فرة مجابهة بين العالم الإسلامي والعالم المسيحي فقد كان الهدف منه هو محاربة الإسلام والإساءة إليه والحد من انتشاره، وفي هذا يري (بارت) بأن موقف الغرب المسيحي من الإسلام كان الدفع والمشاحنة. (٣٥)

وقد شهدت العصور الوسطى استشراقاً من نتاج التعصب الديني الذي كان من خصائص تلك العصور الوسيطة. فقد أقبل بعض الأوروبيون على الاستشراق من أجل الكيد للإسلام والعروبة، وكنيجة للتعصب ضد المسلمين والعرب، وأن هذا التعصب الديني كان من أسباب العداء التقليدي بين الدولة الإسلامية والدولة البيزنطية. وقد أدت العلاقات المحدودة بين المسلمين والبيزنطيين في القرون الأولى من العصر الوسيط إلى أن الإسلام ظل غير معروف لمعظم أبناء المجتمع المسيحي كما ظل محمد صلى الله عليه وسلم في الأدب الأوروبي شخصية غامضة. (٣٦)

كانت الحروب الصليبية فرصة لاتصال الغرب بالشرق، فقد أطلعت الغربيين عن طريق الاتصال بالشرق من جهة والمقارنة بين الإسلام ودينهم من

جهة أخرى، فقد تركت الحروب الصليبية في نفوس الأوروبيين ما تركت من آثار مرة عميقة. وجاءت حركة الإصلاح الديني المسيحي فشعر المسيحيون بحاجة ملحة لإعادة النظر في شرح كتبهم الدينية ومحاولة تفهمها علي أساس التطورات الجديدة التي تمخضت عنها حركة الإصلاح، ومن هنا اتجهوا إلي الدراسات العبرانية وهذه أدت بهم إلي الدراسات العربية الإسلامية؛ لأن الأخيرة كانت ضرورة لفهم الأولي، وكانت هناك رغبة قوية في التبشير بالمسيحية في الشرق، فاستلزم هذا دراسة اللغة العربية علي أيدي المستشرقين لتكون تلك الدراسة عوناً علي النجاح في التبشير. (٣٧)

ومن طلائع المستشرقين التبشيريين من رجال اللاهوت المسيحي (جربوت دي أورلياك) الذي كان راهبا بديكتيا في الأصل وتلقي علوم المسلمين في الأندلس، ولما عاد إلي أوروبا تولى البابوية باسم البابا سلفسر الثاني في نهاية القرن العاشر الميلادي، وأيضاً بطرس المبجل، وإدلرد أوف بات، وتوما الأكويني وغيرهم من اللاهوتيين الذين اشتغلوا بالاستشراق. (٣٨)

وفي العصر الحديث انكشفت الدوافع الدينية وتضاءلت، ولكنها لم تقلم وجوه كتاباتهم أن الإسلام هو المستول عما أصاب العالم الإسلامي في العصور الحديثة من تأخر حضاري، بينما كانت المسيحية هي سبب ما شهنته أوروبا من نهضة حضارية، وهؤلاء المستشرقين المبشرين يدعون المسلمين إلى أن يفصلوا حياتهم الدينية عن حياتهم الدنيوية. (٣٩)

وليس غريبا أن يكون هناك صراعا بين الأفكار والعقليات، لأن الصراع بين الأفكار والعقليات سنة الحياة نفسها، ولكن الغريب حقا أن تتصارع الأديان السماوية فيما بينها على الرغم من أن ركيزة وجودها التسامح الفكري والحب الإنساني والتفاهم المتبادل بين جميع البشر. ولكن الروح التي سيطرت على عالمي الشرق والغرب كانت مخالفة لذلك تمام المخالفة.^(٤٠)

إنصافا للحق نقول ثانية أنه قامت في العصور الوسطى حركة مضادة لهذه الحركة المتعصبة المفرضة، فقد ظهر من بين الأوروبيين نفر منصفون أبدوا سخطهم على حملة الإفراءات والإساءات وقدموا لمواطنيهم كتباً تنصف الإسلام والرسول وتحاول أن تزيل الشبهات التي أثارها الآخرون، ولكن هذه الكتب المنصفة لم تتبع منهجا علميا ثابتا، ولم تخل أيضا من بعض الأساطير، ومن هؤلاء المستشرقين (يتمار) الذي امتدح الرسول كثيراً لأنه حث أصحابه على الرحمة وإنكار الذات والعطف على الفقراء والضعفاء. ومنهم أيضا (أوتو) الذي برا الإسلام لما اتهمه به الكتاب المسيحيون من مظاهر الوثنية، وأكد في عزم أن الإسلام دين التوحيد وأنه يعترف بالمسيحية وسائر الأديان.^(٤١)

ويمكن القول بأن الاستشراق في دراسته للإسلام- عبارة عن أيديولوجية خاصة يراد من خلالها ترويج تصورات معينة عن الإسلام بصرف النظر عما إذا كانت هذه التصورات قائمة على حقائق أو مرتكزة على أوهام وإفراءات. وهذا يقتضي أن نقول: أن الدراسات الاستشراقية كلما كانت

بعميقة عن مجالات العقيدة الإسلامية كلما كانت أقرب إلى الموضوعية وأبعد عن
التحامل. (٤٢)

دوافع سياسية استعمارية

بدأت الأطماع الاستعمارية الأوروبية في العالم العربي والإسلامي منذ مطلع التاريخ الحديث، حينما كان الشرق العربي خاضعاً للحكم العثماني. وسارت حركة الاستشراق مع هذه الحركة الاستعمارية في طريق واحد، وكما غزت الدول الأوروبية الشرق الإسلامي بالسيف والحديد والنار فقد غزته أيضاً حضارياً وفكرياً وبدأ صراع حضاري بين الحضارة الإسلامية والحضارة الأوروبية. (٤٣) "الاستشراق ليس اسهاماً أدبياً فارغاً حول الشرق، بل أنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما يرح لأجيال عديدة موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة. وقد جعل الاستثمار المستمر الاستشراق من حيث هو المعرفة بالشرق مشبكاً يمر من خلاله الشرق إلى الوعي الغربي" (٤٤)

فمن وحدة الهدف والأطماع أنبثقت العلاقات الوثيقة بين الاستشراق والاستعمار منذ بداية الفكرة الصليبية إلى ميلاد الفكرة الصهيونية التي تسيطر الآن على سياسة الغرب بجميع أشكالها نحو العرب. وقد أصاب الدولة العثمانية ضعف شديد، وأدى ضعف السلطة المركزية في العاصمة الاستانة إلى تفكك الأطراف والولايات، وتطلع بعض الحكام إلى الاستقلال عن الدولة العثمانية

مستعنين بدول أجنبية. فكانت الحماية الفرنسية على مصر والشام هي الصورة الإيجابية العسكرية لبداية الأطماع الاستعمارية في الشرق العربي، فقام الفرنسيون مزودين بمذنباتهم الحديثة التي تقوم على العلم والاختراع والحرية والمبادئ الديمقراطية.^(٤٥)

وكانت حملة نابليون (١٧٩٨-١٨٠١) أولى الحملات الغربية على مصر في تاريخها الحديث مجهزة ببعثة علمية قوامها علماء أعلام في كل ضرب من ضروب ثقافة ذلك العصر، منها الأثريون والمهندسون والأطباء والمؤرخون والمستشرقون والمترجمون اللبنانيون والمصريون والسوريون من أمثال ميخائيل صباغ (١٧٨٠-١٨١٦) الذي اتصل بالمستشرق دي ساسي، وتاترومير وعمل في المكتبة الوطنية بباريس وإلياس بقطر من مصر (١٧٤٨-١٨٢١) أستاذ العربية في مدرسة اللغات الشرقية بباريس ومصنف المعجم العربي الفرنسي. ولم يقتصر أثر تلك البعثة على حملة نابليون، بل تجاوزها إلى العصور التي تلتها والدول التي تشبهت بها.^(٤٦)

وقد كان للمد الاستعماري في العالم الاسلامي دور كبير في تحديد طبيعة النظرة الغربية إلى الشرق وبخاصة بعد منتصف القرن التاسع عشر. وقد استطاع الاستعمار أن يجند طائفة من المستشرقين لخدمة أغراضه وتحقيق أهدافه وتمكين سلطانه في بلاد المسلمين.^(٤٧)

ومن بين الأمثلة العديدة في هذا الصدد نذكر المستشرق (كارل هينرش يكر) (ت ١٩٣٣) مؤسس مجلة (الإسلام) الألمانية. فقد قام بدراسات تحرم لأهداف الاستعمارية الألمانية في أفريقيا. أما (بارثيد) (ت ١٩٣٠) مؤسس مجلة NirIslam الروسية فقد تم تكليفه عن طريق الحكومة الروسية بالقيام بحوث تخلم مصالح السيادة الروسية في آسيا الوسطى. أما عالم الإسلاميات الهولندي الشهير (سنوك هورجرونيه) (ت ١٩٣٦) فقد لعب دورا هاما في تشكيل السياسة الثقافية والاستعمارية في المناطق الهولندية في الهند الشرقية، وشغل مناصب قيادية في السلطة الاستعمارية الهولندية في أندونيسيا، أما المستشرق الفرنسي المعروف ماسنيون فقد كان مستشارا لوزارة المستعمرات الفرنسية في شئون شمال أفريقية. (٤٨)

وبعد غزو إيطاليا لطرابلس لجأت وزارة المستعمرات إلى (نلينو) (ت ١٩٣٨) لتستعين بخبرته ومعرفته الدقيقة بأحوال العالم الإسلامي، فكان مديرا للجنة تنظيم المحفوظات العثمانية ومكتب الترجمة، وفي هذا أفاد الحكومة الإيطالية فائدة قيمة، خصوصا فيما يتصل بنقل أسماء البلدان العربية في طرابلس إلى اللغة الإيطالية، ثم في مسألة الخلافة التي أثارها الأتراك في ذلك الحين، وكانت موضوعا لكثير من المناورات السياسية إبان الحرب العظمى وكان لهذا الغزو أثره أيضا في زيادة عناية الحكومة الإيطالية بالدراسات الإسلامية، فأنشأت في جامعة روما إلى جانب كرسي الأدب واللغة العربية كرسيًا لتاريخ الإسلام ونظمه وأسند شغله إلى نلينو في سنة ١٩١٥. (٤٩)

و قليلا من هذه النشاطات وعددا محدوداً من هذه المؤسسات وجد
وأزدهر بصورة حرة؛ لأن الاستشراق في شكل من أشكال وجوده، فرض
حدوداً على الفكر المتعلق بالشرق. وقد خضع في أكثر الكتاب روعة خيال مثل
فلوير، نرفال، وسكوت لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن
الشرق، إذ أن الاستشراق كان في نهاية المطاف رؤيا سياسية للواقع.^(٥٠)

ففي نهاية القرن الثامن عشر وفي فرنسا ظهر الاستشراق كعلم متكامل
قائم على دراسة آثار الحضارة الشرقية المادية والروحية بل يشمل علم الاقتصاد
والتاريخ والجغرافيا والسياسة والأدب والأديان والفلسفة.. إلخ، وكان هذا
إيلاناً بظهور علم الاستشراق الذي ظهر معه مفهوم "ثقافة الشرق" في مقابل
مفهوم "ثقافة الغرب" ثم ازداد ازدهاراً واتساعاً مع بروز التخصص المعرفي في
مدارس الاستشراق الغربي، انطلاقاً من مبدأ تركيز مصالح الغرب الاستعمارية
والتجارية.^(٥١)

ولقد حاولت السياسة أن تستغل قانون (المعرفة-القوة) لصالحها فكانت
تصلر بين الحين والحين ما يسمى "شرعة الاستشراق" لكي ترسم الخطوط التي
ينبغي أن تعمل في إطارها دراسات المستشرقين، حدث هذا في بريطانيا سنة
١٩٤٧ عندما وضع تقرير "سكاربورد" الذي يوضح للجامعات مجالات العمل
المرغوب فيه بالنسبة للدراسات الشرقية، وفي سنة ١٩٦٠ اجتمعت لجنة أخرى
لدراسة التطور الذي حدث في مجال الدراسات الشرقية على ضوء التقرير السابق

وضعت اللجنة "تقرير هاييز" الذي كان من بين توصياته "السعي إلى تحقيق توازن أفضل بين الدراسات اللغوية وغير اللغوية والدراسات الكلاسيكية والحديثة"^(٥٢)

وقد كانت كراهية العرب للأطماع الاستعمارية الأوروبية مما دفعهم أحيانا إلى إبداء العداء للحضارة الأوروبية، فلا عجب أن يكره العرب الأجانب أو يتخوفون منهم، أو لا يثقون فيهم. وهذه الكراهية غالباً ما تنعكس على الحضارات الأجنبية، وتجعل العرب ينظرون نظرة شك وريبة إلى المستشرق ويفسرون الاستشراق تفسيرات سياسية واستعمارية.^(٥٣)

دوافع عرقية عنصرية

ولعل الحديث عن الطمع المادي يقود إلى بواعث هذا الطمع، إنها عقدة الشعور بالاستعلاء العنصري، الذي يجعل العالم كله دون مستوى الرجل الغربي من حيث العرق واللون والسيادة. وإذا كان هذا الهم هو المنطلق لسائر الأوربيين فالمستشرقون ليسوا استثناء عن بني جلدتهم في شعورهم بالاستعلاء العنصري، وهناك مظاهر هامة و بارزة لهذا الاستعلاء العنصري في كتابات مستشرقين أمثال رينان وليتشه وغيرهما.^(٥٤)

ومن الأمثلة على هذا التعصب الجنسي تلك الآراء التي نادي بها أرلست رينان وذهب فيها إلى تقسيم عقلية البشر إلى عقلية آرية وعقلية سامية. والعقل

السامي بوجه عام لا يقوي علي الإبداع الفلسفي، لأن الوحدة والبساطة هما الطابع الذي يميز الجنس السامي، وهذه البساطة راجعة إلى أنه جنس غير كامل يعجز عن إدراك الجزئيات المتعددة المتكررة ويعجز عن التأليف بينها في نظرة كلية. (٥٥)

وهذا العجز عن التأليف الفلسفي يتحدث عنه أيضا "ليون جوتييه" فيقول: "يختلف الآريون عن الساميين اختلافاً أصيلاً في المناشط البشرية، ومن أدنى الأمور كالطعام والثياب إلى أعلاها كالنظم الاجتماعية والسياسية، فالعقل السامي يترك الأشياء مفرقة ومفككة كما يصادفها، وكل ما يفعله إزاءها هو أن يقفز قفزات مباغتة من شيء إلى شيء بغير روابط ينسقها معاً، بما يراه فيها من تدرج على حين أن العقل الآري يركب الأشياء المختلفة تركيباً يعتمد على روابط متدرجة تجعلها وثيقة العري بعضها مع بعض، حتى ليصبح الانتقال من شيء إلى شيء أمراً طبيعياً". (٥٦)

ويقول دنكان ماكلونالد: "ليست الحياة بأسرها في نظر الساميين إلا مركباً طويلاً يبدأ من المحيط العظيم لينتهي إلى المحيط العظيم مرة أخرى. فليس في العالم من حق سوى الله، فمنه نشأنا وإليه نعود، وما على الإنسان إلا أن يخشى الله ويعبده، أما هذه الدنيا فخادعة تسخر من يركنون إليها، تلك هي النعمة السائلة في الفكر الإسلامي كله، وهي الإيمان الذي يتردد إليه السامي آخر الأمر دائماً". (٥٧)

إن هذا الاستعلاء المتلذذ برداء الوطنية والقومية إنما كان رد فعل صارخ
لنزعة عنصرية حملتها أمم أوروبا من قبل عصر النهضة، بل ترجع في جذورها
إلى حضارتي اليونان والرومان اللتين كانتا تقسمان الناس إلى سادة وعبيد، وفي
العصور الوسطى إلى سادة ونبلأء وعبيد ورقيق، وحين جاء عصر النظريات
العلمية حاول الغربيون تقنين هذه النظرية المستعالية في شكل نظريات
علمية. (٥٨)

وقد ازدادت روح التعصب لدى الغربيين بعد ظهور الدولة العثمانية
وتوسعها في القارة الأوروبية، دخل الاستشراق في مرحلة متميزة وقد اعترف
بذلك جوستاف لوبون فقال: "لا جرم أن أتباع محمد كانوا خلال قرون طويلة
من أخوف الأعداء اللين عرفتهم أوروبا، فكانوا يتهديهم الغرب بسلاحهم في
عهد شارل مارتل، وفي الحروب الصليبية، وبعد استيلاء العثمانيين على
الآستانة، يذلوننا بحضارتهم السامية الساحقة. ولقد تراكمت الأوهام الموروثة
المتسلطة علينا، والنقمة على الإسلام وأتباعه عدة قرون حتى أصبحت جزءاً من
نظامنا". (٥٩)

ويرسم (كرد علي) صورة لأحقاد أوروبا على العثمانيين مما أدى إلى
تعصب فكري وديني وقومي. فيقول: "وبليهي بعد هذه الطوائف والأحقاد التي
طالت لبالها السود، خصوصاً بعد أن هزت الدولة العثمانية في العصور الأخيرة
أعصاب أوروبا زمناً طويلاً أن يقول الخصم في خصمه ما يحط من قدره ويصغر

من أمره، ولا يفوتنا ان الجهل كان فاشيا في الغرب، وأن الدين كان مسيطرا على كل عالم وباحث، وأصبحت آراء المؤرخين تختلف في الجوهر والعرض في الحادثة الواحدة؛ لأن من مظاهر هذا العصر اشتداد سلطان التعصب القومي^(٦٠)

وليس لدينا ما نرد به على هذه العصية سوى اعتراف جولد تسهير فيقول: "إننا اعتبرنا الدين الإسلامي مسئولا عن عيوب أخلاقية، ومستولا كذلك عن ركود عقلي، وكل ذلك لمولنا نحو جنسنا".^(٦١)

وإذا كان العقل السامي - كما يقول جوتيه - يقفز من جزئية إلى جزئية، فذلك لأنه فنان. والانتقال المبالغ من جزئية واحدة إلى جزئية أخرى، هو بعينه ما يطبع نظرة الفنان إلى ما حوله من أشياء. ووجه الخطأ عند جوتيه هو أنه حصر النظر في هذا الجانب وحده بحيث فاته الجانب الآخر وهو الجانب العقلي العلمي الذي ظهر في مناهج فلاسفة العرب وعلمائهم.^(٦٢)

ويفتقد المرء الموضوعية في كتابات معظم المستشرقين عن الدين الإسلامي في حين أنهم عندما يكتبون عن ديانات وضعية مثل البوذية والهندوكية وغيرها يكونون موضوعيين في عرضهم لها، فالإسلام فقط من بين كل الديانات التي ظهرت في الشرق والغرب هو الذي يتعرض للهجوم، والمسلمون فقط من بين الشرقيين جميعا الذين يوصمون بشقي الأوصاف، ولعل تفسير ذلك يعود إلى أن

الاسلام كان يمثل بالنسبة إلى أوروبا صدمة مستمرة، ويمكن القول بأن
الاستشراق من الناحية النفسية يعد صورة من صور جنون الإضطهاد. فالاسلام
لا يزال يمثل تحدياً على كافة المستويات.^(٦٣)

ويمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق
الحقيقى مختلف عن الصور التى يقدمها المستشرقون له ، أو بالقول إن
المستشرقين ما داموا غريبين فى معظم الحالات لا يمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا
حساً داخلياً بما هية الشرق ، وكل أوروبى كان فيما يمكن أن يقولوه عن
الشرق عنصرياً عرقياً ، فالمجتمعات البشرية أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً
نادراً ما منحت الفرد شيئاً علنا العنصرية ، والمركز العرقى للتعامل مع
الثقافات الأخرى .^(٦٤)

وهناك حقيقة هامة يتجاهلها المستشرقون ببساطة وهى أن الحضارة
الغربية - التى يصفونها باعتزاز بأنها حضارة مسيحية - مبنية فى الأصل على
تعاليم رجل شرقى وهو المسيح عليه السلام ، وعلى ما نقلوه عن العرب من
علوم ومن تراث قديم تطور على أيدي العرب . وهذه الحقيقة تجعل التفرقة
المبلتية إلى شرق وغرب التى يعتمد عليها الاستشراق أمراً مخالفاً للمنطق
فالمسيحية دين شرقى ، والزعم بأن الغرب متقدم لأنه يدين بالمسيحية والشرق
متخلف لأنه يدين بالاسلام زعم لا أساس له من العلم والواقع ، فالتقدم الذى
يشهده الغرب اليوم فى مجال العلم والتكنولوجيا لا علاقة له بالمسيحية كدين ،

والتخلف الذي يعاني منه الشرق لا يتحمل الإسلام وزره . فهذا التخلف عقوبة مستحقة من الإسلام على المسلمين لتخليهم عنه لا لتمسكهم به كما يزعم الزاعمون ^(٦٥) .

إن الغرب لا يفرقون ولا يفصلون بين العلم والحكمة ، أي أنهم لا يضعون الهدف ، ويضعون نصب أعينهم المعنى والنهاية لكل عمل ، ولا يعتبرون الحوادث حتماً واقعاً إنما مجرد إشارة . والغرب الآن بحاجة إلى الإسلام أكثر من أي وقت مضى ليعطي للحياة معنى وللتاريخ مغزى وحتى يغير أسلوب الغرب في الفصل بين العلم والحكمة أو فصل التفكير عن الوسائل وفصل التفكير عن النتائج ^(٦٦) .

دوافع علمية موضوعية :

بعد أن تخلص المستشرقون من الآراء القديمة ومن كل لون من ألوان الانعكاس ، وبعد أن اعترفوا لعالم الشرق بكيانه الخاص وحياته الخاصة وعند ذلك أجهده المستشرقون في نقل صورة موضوعية للشرق ، وفهم الموضوعات الشرقية فهماً موضوعياً ، واستمرت جهود المستشرقين نحو تنقية الاستشراق من شوائبه الدينية والاستعمارية حتى تاريخنا المعاصر ، حيث وصل الاستشراق إلى مرحلة التحول النهائي فأصبح علماً قائماً على النقد التاريخي . ويحدد بارت مهمة المستشرق المعاصر : " هي اختراق الأفق الفكري الذي تفرضه البيئة حولنا والقاء نظرة إلى عالم الشرق ، لكي نتعلم من الكيان الغريب علينا كيف نحس

يهم امكانيات الوجود الانساني ؟ وكيف نحس بهذا فهم ذاتنا نحن في نهاية المطاف " (٦٧) .

فالباعث على دراسة اللغات الشرقية في بداية الأمر كان دينياً وحرية في القرون الوسطى ، ثم تحول بعد ذلك إلى أغراض علمية هدفها كشف ماكنه العلوم والفنون الشرقية من كنوز ثمينة. وبتقدم هذه الدراسات اتصل جبل المودة بين الشرق والغرب وتوثقت العلاقات العلمية بين الدول الشرقية والغربية ، وكان للمستشرقين فضل في تنبيه الأفكار بمؤلفاتهم إلى ادراك الحقيقة الخالدة التي طالما أنكرها الغربيون وهي أن المدنية الأوروبية الحديثة مبعثها الشرق وعلومه وفلسفته وحضارته (٦٨) .

وكان استقلال الدول العربية والإسلامية من عوامل اتجاه الاستشراق هذه الوجهة العلمية ، كما أن انهيار النفوذ الأوروبي الاستعماري في معظم الدول العربية والإسلامية صرف المستشرقين إلى الجوانب العلمية ، فقد انهار الاستعمار الذي كان سند الاستشراق ، ولذا رأى كثير من المستشرقين أن يصبح العلم والحقيقة أساساً لاستشراقهم ، لكن رواسب الأطماع الاستعمارية الأوروبية لا تزال باقية في نفوس بعض العرب والمسلمين ، فظلوا ينظرون نظرة شك وحذر إلى الحضارة الأوروبية وأفكار المستشرقين (٦٩) .

وقد أصبح الاستشراق في العالم الاوروبي الحديث كله مادة علمية معترف بها من الجميع ، وأصبحت مادة علمية جديرة بالوجود : وهي ممثلة في كل جامعة من الجامعات بكرس رسمي يشغله أستاذ ثم هناك عدد عظيم من وظائف المدرسين والمعيدين في تخصص الاستشراق الى جانب الأساتذة ، ويعني هذا أن الناشئة من المستشرقين يلقون ما يؤمن مستقبلهم من الناحية المالية نوعاً ما، والمجتمع الاوروبي والحكومات الاوروبية يضع تحت تصرف المستشرقين الامكانيات اللازمة لإجراء بحوث الاستشراق وللحفاظ على نشاط المستشرقين التعليمي في هذا المضمار^(٧٠) .

ويخدم المستشرقون أهدافهم التي وضعوها لأنفسهم بإخلاص تام لهذه الأهداف وإلى تفان الى أقصى حد وبكل الوسائل . وعندما أراد المستشرق الهولندي سنوك هور جرونيه أن يكتب كتاباً عن مكة لم يثنه عن عزمه للدراسة مكة على الطبيعة أنه مسيحي لا يجوز له أن يدخل مكة ، فانتحل إسماعياً إسلامياً هو عبد الغفار وزار مكة عام ١٨٨٤ وأقام هناك مدة خمسة شهور وكان يجيد العربية كأحد أبنائها ، وبعد هذه الرحلة كتب عن مكة كتابين هما : (الحج الى مكة) و(مكة وجغرافيتها في القرن التاسع عشر) - في جزئين - وصف فيه مكة وصفاً دقيقاً شاملاً مع عدة خرائط^(٧١) .

يقول أنلريه ميكيل : " لقد مضى زمن الرواد الأوائل من المستشرقين الذين رأوا في دراسة العربية زينة للعمل الدبلوماسي أو البحث العلمي أو في

مجال الدفاع عن المسيحية وافتحت طرق جديدة نحو الدراسة المتعمقة للغة والعلوم والعقيدة والتاريخ " هذا اللون من الدراسات المتعمقة التي يشير إليها ميكيل والتي استطاعت أو حاولت أن تتخلص من سيطرة فكر قاهذف المباشر الذي تتجسد فيه النتيجة المتوخاه ربما من قبل أن تتضح خطوات العمل ومعطياته الموضوعية ، هذا اللون قلم فائدة لا تنكر وأعلاماً مرموقين ساعدوا في تطوير الدراسات الأدبية واللغوية وقلموا من ذواتهم نماذج تحلّى في مجال الإخلاص للفكر والتفاني في سبيل تجليتها وحسن العطاء المستمر^(٧٢) .

ولاشك أن ظهور شخصية سلفس دي ماسي (١٧٥٨ - ١٨٣٨) في فرنسا يعد بداية حقيقية لظهور الدراسات العلمية المنظمة في مجال الاستشراق حول الأدب العربي ، والنزعة الموضوعية الحديثة في الاستشراق مدينية لساسى بشخصيته التي أحبت العربية وتعمقت في دراستها ، وعلمسته التي انتمى إليها عشرات الرواد في مجال الاستشراق من مختلف البلاد الأوروبية وبنزعتهم التي جعلت الاستشراق يتحرر من المرجعية الدينية . وقد تخرج على يد ماسي (شامليون) مكتشف حجر رشيد^(٧٣) .

وقد شهد القرن التاسع عشر والعشرون دراسات كثيرة وجادة للمستشرقين مثل المستشرق الألماني تيودور نولدكه (١٨٣٦ - ١٩٣٠) قد كتب حول الدراسات العربية والشرقية نحو سبعمائة بحث وأنه ظل محافظاً على عقلانيته وتجرده في مواجهة من يهتم ويختلف معهم في الانتماء وأن تلميذه

كارل بروكلمان (١٨٦٨-١٩٥٦) قد عكف على تاريخ الأدب العربي ويجمع في كتابه الضخم (تاريخ الأدب العربي) ويتابعة بملاحق يصلرها حتى عام ١٩٤٢ موفراً بذلك وحده جهود عشرات الباحثين وفاتحاً الطريق أمام مئات الموضوعات للبحث والاستقصاء .

أما أسيس بلاسيويس فقد ترك بدوره نحو مائتين وخمسة وأربعين كتاباً وبحثاً حول الفكر العربي عالج فيه موضوعات متعددة مثل الفلسفة والتصوف والتاريخ والدين والأدب وأضاء جوانب كثيرة عن علاقة الأدب العربي بالفكر العالمي .

أما المستشرق الانجليزي إدوارد لين فقد أنفق ثلاثين عاماً من عمره كي يؤلف قاموساً عربياً أسماه (مد القاموس) في ثمانية أجزاء . والقائمة طويلة يضاف إليها آدم موز في عمله الدؤوب الرائع حول الحضارة الإسلامية في القرن الرابع الهجري . وريچيس بلاشير (١٩٠٠-١٩٧٣) في دراساته حول تاريخ الأدب العربي، وحول أبي الطيب المتيني وأندريه ميكيل الذي يثابر منذ أكثر من ربع قرن لإعطاء صورة موضوعية منصفة عن الأدب العربي قديمة وحديثة (٧٤) .

تحدث المستشرق الألماني بارت عن آماله بالنسبة لحركة الاستشراق عامة وفي ألمانيا خاصة فقال : " وهناك آمال تخرج في أنفسنا في أمر توسيع وتطوير الاستشراق الألماني فإن عدد الأبحاث التي تتناول تاريخ الأدب مازال قليلاً

نسيًا وما زال البحث في الأدب العربي الحديث في بدايته لم يتجاوزها إلا قليلاً. وهناك طائفة كبيرة من الموضوعات والمشكلات الهامة تتطلب المزيد من الجهد، ولدينا جيل جديد مؤهل نابه مستعد للعمل، والدلائل كلها توحي بأن فروع العلوم العربية والإسلامية مستمرة في الازدهار والنماء بالجامعات الألمانية في المستقبل " (٧٥).

هكذا نجد أن التوجه الإيجابي ليس من كل المستشرقين ولكن من بعضهم الذين يمكن أن نصفهم بالاعتدال والحيدة العلمية وعلم التحامل على الإسلام وهؤلاء لا يزالون قلة بين المستشرقين. ويمكن الاستفادة من هذا الخط المعتدل لهذه القلة من المستشرقين والدخول معهم في حوارات علمية لتقوية جانبهم على أمل أن يصبح إتجاههم في يوم من الأيام خطأ عاماً للاستشراق بصفة عامة (٧٦).

ثالثاً : ميادين تأثير الاستشراق

للمستشرقين جهود متصلة ومشاركة عن الشرق العربي فتحت صفحات جديدة في تاريخ العالم، واهتدى بها الباحثون كنظم ومناهج ووسائل في الحركة الثقافية، ورجع إليها المحققون أصولاً وأمهات وأسانيد (٧٧).

ودراسة الاستشراق قد أثرت في جميع الميادين التي تتعلق بالعرب خاصة وفي كل ما يتعلق بالإسلام بوجه أخص. حيث كشفت عن مخلفات لم تكن

معروفة وساعدت على نشر مخطوطات قيمة ، مكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية و ذخايرها الى اللغات الأوروبية الحية ، ونشأ عن هذا الجو من البحث والدراسة واستيعاب أبواب الثقافة العربية الإسلامية بين لغة وأدب وتاريخ وسياسة وتفسير وتشريع وعلوم وفلسفة ، وقد وضعت في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة عن مقالات مختصرة في الجرائد والمجلات العلمية وكتب ومؤلفات موسعة مستقلة وما الى ذلك (٧٨) .

ولاشك أيضاً أننا مدينون لكثير من المستشرقين بطائفة كثيرة من المصنفات التي أسهمت بنصيب كبير في ثروة الفكر ، وخاصة بعد ترجمتها إلى العربية . فقد أوضحت كثير من الحقائق العلمية ، وأضافت إلى مكتبتنا العربية العديد من الأبحاث، وقد يكون للعقيدة العربية المنظمة القادرة على البحث والتحليل و التبع أثر في ذلك الطابع الذي تتسم به دراساتهم وأبحاثهم (٧٩) .

تطبيق كتب التراث :

إن أفضل خلية قدمها المستشرقون لثقافتنا العربية والإسلامي هو قيامهم بتحقيق الكثير من مخطوطاته ، اذ لم يكفوا بجمع المخطوطات وصيانتها وفهرستها ، وإنما عملوا الى احيائها بنشرها عن كفاية وجلد على أحدث منهج علمي من قراءة نصوصها الصعبة في أوراق طمس الزمن الكثير من ملاحمها ، ثم مقابلتها بنظيراتها والتماس الأصالة فيها ، والشئ من صحة نسبتها الى

أصحابها : مهما كلفهم ذلك من وقت وعناء ومال ، من ذلك (فلوجيل)
الذي قضى خمسة وعشرين سنة في جمع مخطوطات كتاب (الفهرست) لابن
النديم ومات ولم يتم تحقيقها ، وكذلك قضى ثمان عشر سنة في تتبع مخطوطات
(كشف الظنون) لحاجي خليفة ، وقام بتحقيقه مع ترجمة لاتينية طبعت في
لیدن عام ١٨٥٨ م ، وفعل مثل ذلك في كتاب (التعريفات) للجرجاني الذي
حققه ونشرة سنة ١٨٣٧ م (٨٠) .

وحرص المستشرقون على تصحيح ما في المخطوطات من تحريف أو
تصحيف ونقلها وتمحيصها في ضوء التقنيات الحديثة والمكتشفات الأثرية ، مع
التزام الأمانة في إيراد النص ، اذ لا يبيح أحدهم لقلمه أن يتناول كلمة أو حرفاً
بالحذف أو الإضافة أو التغيير ، كما حرصوا على شرح غوامضها والاستدلال
عليها في الحواشي علاوة على تحرير مقدمات إضافية لها وتزويدها بمعاجم تفسر
اصطلاحاتها فضلاً عن فهارس الأعلام والأماكن والكتب والقبائل الواردة فيها .
وهذا المنهج العلمي الذي انتهجوه صان معظم أقلامهم من الدلل إلى حد كبير
ومن أبرز التحقيقات ما قام به المستشرق البريطاني (بيفان) من تحقيق نقائص
جرير والفرزدق في (١١٠٢) صفحة ، وذيله بتعليقات وشروح وفهارس
بلغت (٣٦٧) صفحة . ومثله قيام الهولندي (دي غويه) بتحقيق تاريخ
الطبري في (٨٠٠٠) صفحة مع (١٥٠) صفحة مقدمة وفهارس . وربما تعاون
عدد منهم في تحقيق بعض المخطوطات كالذي فعله (دي غويه) مع (أهلوارد)
في تحقيق (فتوح البلدان) للبلازري ، وكالذي صنعه (سخاو) وثلاثة من

مستشرقين آخرين في تحقيق (الطبقات الكبرى) لابن سعد ، وهكذا وفر لنا المستشرقون الوف الذخائر العربية محررة موققة مرتبة وجعلوها في متناول أيدي الباحثين في كل مكان ، وعندما نفذت طبعاتها وتقادم بها الزمن ، لم تجد دور النشر في البلاد العربية خيراً من تصويرها وإعادة نشرها بالشكل الذي أنجزه المستشرقون ولقد عرفنا الكثير من كتب تراثنا محققة و مطبوعة على أيديهم^(٨١) .

ولقد أعان رجال الاستشراق على أصالة بحوثهم أنهم وقع لهم من كنوز التراث الشرقي والعربي و ذخائر أفكاره ما لم يقع لأهله وأصحابه . فقد جاء حين على المخطوطات العربية كانت مجهولة القدر عند أصحابها الذين هم أولى الناس بها ، وأحقهم بصيانتها وحفظها ، فانتقلت إلى خزائن الغربيين ومن هنا أكبوا عليها ، وعكفوا على دراستها ، وأطالوا البحث فيها حتى استقام لهم من ذلك دراسات سبقونا إليها ، وكنا نحن أحق بهذا السبق^(٨٢) .

ولذا فقد استفاد التراث العربي عندما طبق المستشرقون منهجهم العلمي على هذا التراث ، فقد خلت نفوسهم وقلوبهم وعقولهم من آثار تلك العصبية والمنازعات والأهواء ، ولذا كانت آراؤهم علمية خالصة ، وإن لم ترض بعض المسلمين الذين لا يزالون متأثرين بتلك العصبية القديمة^(٨٣) .

اعترافاً بهذه المكانة التي إحتلها المستشرقون في عملية تحقيق التراث :
صارت بعض المؤسسات العلمية العربية تكلف البعض منهم بأعمال التحقيق ،
اذ كلف المجمع اللغوي المصري مثلاً (نلليو) بتحقيق كتاب (أعلام البلدان في
بلاد الإسلام) ، وضمت جامعة القاهرة (ليفي برونتسال) إلى لجنة تحقيق
كتاب (الذخيرة) لابن بسام . ونشرت مجلة المجتمع العلمي العربي في دمشق
دائرة المعارف العثمانية في حيدر آباد وعدد من دور النشر العربية الكثير من
نفائس المخطوطات بأقلام بعض المستشرقين مثل (كرنكوف) وغيره (٨٤) .

وقد لعب الاستشراق دوراً مؤثراً لا يمكن إغفاله أو إنكاره ، إذ وضع
للمائة قواعد الأساسية لتسريع عملها في نشر المخطوطات وتحقيقها معتمدين
على انبائهم التي تحصل اليها علماء الآداب الكلاسيكية في أواسط القرن
تاسع عشر . وقد استخلم المستشرقون هذه انبائهم في إحياء الكتب العربية
وإن لم يؤول فيها تأليفاً خاصاً . إلى أن جاء المستشرق (برجستراسيد) فألف
في هذا الفن من خلال محاضراته التي ألقاها على طلبة التخصص بكلية الآداب
جامعة القاهرة عام ١٩٣١-١٩٣٢ م . واصل بعد بوقت (بلاشير) و
(سوفاجيه) كتابهما بالفرنسية في هذا الموضوع بعنوان (قواعد نشر النصوص
العربية وترجمتها) (٨٥) .

دراسة الأدب العربي :

حاول علماء الاستشراق أن يحيطوا بالأدب العربي إحاطة كاملة فبحثوا في كل ما يتعلق به معتبرين تاريخه أساساً لذلك ، ومن هنا واجهوا معضلة تاريخه ونشأته وتكوينه ومنزله وتطوره ، وأرادوا أن يحلوها ، ولكي يقوموا بذلك كان عليهم أن يبدأوا دراساتهم للأدب العربي على أساس جديد . وهكذا ذهبوا إلى تقسيم الأدب العربي إلى عصور وكان هذا أمر جديد فيه بوجه عام ، إذ لم يقوم مؤرخوه القدامى بتقسيمه على هذا الأساس ، بل كانوا يركزون جهودهم على وضع الأدباء في إطار تاريخي حسب مواليدهم حيناً ، أو وفاتهم حيناً ، أو مواضيع أدبهم أحياناً . ولذلك كله كانت محاولة الاستشراق للدراسة الأدب العربي عن طريق تاريخه و تقسيمه إلى عصور مختلفة صدى جديداً فرضه عليه تطور الدراسات الأدبية في العالم ، حتى سلك المستشرقون مسلك مؤرخيهم الغربيين في دراسة آدابهم المختلفة ، وهكذا أخلوا إتجاهاً جديداً في دراسة الأدب العربي . وتأثر بهم علماء العرب المحدثين كل تأثر . ولو أخلنا أياً من الدارسين العرب المحدثين للأدب العربي وتاريخه لبدا لنا أثر الاستشراق في هذا المجال واضحاً جلياً كل الجلاء^(٨٦) .

وإذا كان تأثير الاستشراق في الأدب العربي المعاصر عظيماً بحله مشكلة التحقيق في تاريخه ، فقد ترتب على ذلك أيضاً أثره العظيم البالغ أيضاً بحله

مشكلة التبويب . اذ قام علماؤه بتنظيم العلوم العربية وتنسيق مادتها على اساس علمي منهجي سليم ، ولهذا التأثير أهمية بالغة فيه ، فمهمة المراجع الأساسية هي تسهيل مهمة الباحث في الكشف عن المادة التي يسعى الى تحصيلها لكي يقوم بعد ذلك ببحثها وغربلتها ونقلها^(٨٧) .

ففي دور المستشرقين في تاريخ الادب العربي يقفز الى اللهن دوراً كتاب (تاريخ الادب العربي) لكارل بروكلمان الالماني ، ولعل أبرز ما يميزه في منهجه هو تحديده لمفهوم الادب العربي ولا سيما فيما قبل العصر الحديث ، حيث توسع في هذا المفهوم ليشمل كل نتاج الفكر و الحضارة العربية والاسلامية ، وهو في ذلك يختلف عن كثير من الدارسين - المستشرقين والعرب ايضاً - الذين قصروا مفهوم الأدب على الأعمال الإبداعية . ومن هنا يعد كتابه مرجعاً شاملاً لكثير من العلوم والمعارف العربية التي لا تقتصر على الأدب بفهومه الاصطلاحي .

ومن الدراسات التاريخية كذلك ما يهتم بالشعر كدراسات آبري في الشعر أو (الشعر العربي الحديث) . ومنها ما قد يختص بالنثر كدراسات جب التي نشرها باللغة العربية تحت عنوان (بدء التأليف النثري) و (نشأة الإنشاء الأدبي) على التوالي وقد أعاد نشرها في كتابه المشهور (دراسات في الحضارة الاسلامية) .

لكن النصيب الاوفر في تاريخ الادب العربي عند المستشرقين يرد في (كتب دراسية) الى تقديمه في صورة منهجية معتدلة الحجم ، محددة الهدف لطلبة الجامعات المهتمين بالدراسات الشرقية، ومن أقدم كتب هذا النوع : كتاب هورث وعنوانه : (تاريخ الادب العربي) (لندن ١٩٠٣) وكذلك كتاب نيكلسون وعنوانه : (تاريخ الادب العربي) (١٩٠٧) كما أصدر المستشرق جابريلي (تاريخ الآداب العربية) (ميلان ١٩٥٢) وفي نفس الفترة -تقريباً- طبعت محاضرات كارل نلينو التي القاها في جامعة القاهرة بعنوان (تاريخ آداب اللغة العربية) وقد اعتبر كثير من دارسي الأدب العربي في الجامعات الغربية (كتاب الادب العربي) للمستشرق الروسي نيلسنسكى دراسة مسحية مفيدة لهذا الادب . هكلما تتسم النظرة التاريخية للأدب العربي لدى المستشرقين بقدر كبير من التنوع والشمولية (٨٨) .

ان الشرق والغرب تباريا في نهضة الأدب العربي في القرن التاسع عشر بعد خلوها واستخراج الغرب من خزائنه كنوزه الملقونة فسحرت لدى نشرها ألباب أبناء الشرق فتسارعوا الى إحراز جواهرها والاستقصاء من مناحلها فأتسعت بها مداركهم وشحذت أذهانهم وتحسن ذوقهم ولم يأنفوا أن يستعبروا من اهل الغرب ما وجدوه موضحاً لرقى أدبهم ومهلوا لمن جاء بعلمهم السيل لتبلغ اللغة والأدب أوج كماها (٨٩) .

دائرة المعارف الإسلامية :

تمثل دائرة المعارف الإسلامية عملاً مشتركاً واسع النطاق ، أشرك فيه عديد من المستشرقين ، فهي تمثل التعاون العالمي ، وقد اشترك في التخطيط لها اشتراكاً حاسماً المستشرق (سنوك هورجرونيه) وقام على التنفيذ خلفه على كرس ليدن المستشرق (ارنست يان فينسك ١٨٨٢-١٩٣٩) واشترك لقيف من المستشرقين في إعداد هذه الدائرة ، وساهم الألمان فيها مساهمة فعالة فقد اشترك في نشر الجزء الأول من الدائرة الذي تم وظهر عام ١٩١٣ من الجانب الألماني أرتو شادة (١٨٨٣-١٩٥٢) وريتشارد هرتغن (١٨٨١-١٩٦٥) وفي الجزء الثاني الذي ظهر عام ١٩٢٧ هانس باور (١٨٧٨-١٩٣٧) واشترك (فيللي هيفننج) في مسؤولية نشر الجزء الثالث والجزء الرابع والمجلد التكميلي تلك المجلدات التي جرى العمل فيها في وقت واحد وخرجت في الاعوام ١٩٣٦-١٩٣٧-١٩٣٨ على التوالي (٩٠) .

وقد كان ظهور دائرة المعارف الإسلامية بفضل جهد بذله علماء الاستشراق في العالم بأسره ، ولا بد ان نعتبرها أكبر عمل قاموا به على الإطلاق. وقد استهلخوا باخراجها أن يجمعوا معلوماتهم وأبحاثهم وأفكارهم في مؤلف واحد شامل يحيط بكل ما يتعلق بالاسلام والعرب والقرآن ، ولم يأت مؤلفهم هذا اعتباطاً وإنما أعلنوا له قرابة عشرين سنة أو يزيد ، اذ بدأت فكرته تراودهم

منذ بداية القرن التاسع عشر ، حيث أخذوا يجمعون المواد ويوزعون جمعها على العلماء ويرتبونها حسب الهجاء.

هكذا جاءت فكرتهم بتتيجة ضخمة حتى بدأت تظهر دائرتهم الإسلامية تبعاً من عام ١٩١٣ حتى عام ١٩٣٤ . وأصبح الكتاب في جملة من أهم الكتب التي تفيد الباحث وترشده الى اهم ما قيل في الموضوع وتدل على خير الكتب العربية والافرنجية التي يصح أن يرجع إليها الباحث للاستفادة منها ، ومن أجل هذا كله اضطر العلماء العرب المحدثون أن يرجعوا إليها حتى وضح أثرها في الادب العربي المعاصر.

ويعتبر منهجاً مثلاً يحتذى به ، اذ عني أصحابها بتوزيع كتابة مادتها على المتخصصين فيها الذين لهم خبرة طويّة في بحثها : وسير أغوارها والنظر إليها ، وغد اتبع منهجاً أبجدياً في اخراجها مما يسهل أمر البحث فيها والرجوع إليها والاستفادة منها . اما قيمتها فترجع الى شموليتها أكثر منها الى موضوعيتها ، اذ جمع أصحابها أغزر مادة كان يمكن حينئذ جمعها حول موضوع واحد في مكان واحد، وأحالوا الباحث فيها الى أكبر قدر ممكن من أهم المراجع (١١) .

يقول كرد علي : "من الكتب المهمة التي نشرت في مدينة (ليون) الهولندية بلغات العالم الثلاث الألمانية والفرنسية والإنجليزية كتاب (دائرة المعارف الإسلامية)

وتعد هذه الدائرة بماضمت لها من مؤازرة أعظم الباحثين من علماء المشرقيات ، من أجمع ما كتب عن الإسلام وأصول أهله وبلدانه وتقويمها ، وهو عمل جليل لم يخل -للأسف- وجهه الجميل من تشويه قليل أراه ذلك الذي ينظر الى الاسلام بعيون البغيض ، وأعني به (لامانس) فأمساء الى الحقيقة في مقالته ، ظاناً أن هذه الدائرة ايضاً بوق دعاية ملهية، وأن على الداعية ان يحتال لبث دعوته " (٩٢) .

دراسة التاريخ المربج الإسلام :

ظهر عدد كبير من المستشرقين امتاز بلغة البحث وإتقان الطريقة العلمية وتطبيقها على الدراسات العربية ، وبشمول النظر واتساعه والتطرق الى جوانب متعددة من الحضارة الإسلامية ، وقد قاموا بنشر عدد كبير من كتب التاريخ العربية ، وكتب اخرى تتناول جوانب كثيرة من الحضارة العربية ، نشرأ علمياً دقيقاً ، كما اهتموا بجميع المواد الاولى والوثائق الاصلية للدراسة التاريخ . (٩٣)

وقد اهتم المستشرقون بدراسة بلاد العرب وقبائلهم وظهور الإسلام ودوره التاريخي والتشريعي وكثير من الموضوعات التي تتصل بالعرب وتاريخهم ، ونرجع في ذلك الى برنارد لويس (العرب في التاريخ) الذي تناول فيه العرب

قبل الاسلام ، محمد وظهور الاسلام ، ثورة الاسلام، الحضارة الإسلامية . وكذلك كارل بروكلمان (تاريخ الشعوب الإسلامية) الذي بحث في العرب والامبراطورية العربية الإسلامية ، والدول الإسلامية بعد الحرب العالمية الثانية وغيرها من المسائل التي تختص بالعرب والمسلمين وقضاياهم . لهأ. سيد يو (تاريخ العرب العام) الذي درس جغرافية بلاد العرب . بالاضافة الى كتابات فيليب حتى (العرب تاريخ موجز) فرانز روزنتال (علم التاريخ عند المسلمين) (٩٤) .

وقد اهتموا بدراسة الحضارة العربية الإسلامية نشأتها وتطورها وازدهارها ومعابرها الى أوروبا وتأثيرها وتأثيرها وفضلها على الغرب في كثير من الميادين ، وغيرها من الأبعاد الحضارية التي سنها الإسلام ورجالها . ونرجع في ذلك الى م بدراسة تعريف الحضارة العربية الإسلامية ليفي بروفنسال (حضارة العرب في الاندلس) الذي تناول الغرب الإسلامي والحضارة العربية الإسلامية . سيجرد هونكة (فضل العرب على أوروبا) كذلك آدم متر (الحضارة الإسلامية) وقد عالج فيه تقريبا كل الموضوعات التي تتعلق بالإسلام ونظامه الفكري والسياسي والاقتصادي . كما عالج موضوعات الأدب والفن واللغة والعلوم وغيرها . بالاضافة الى كل من جاك .س.ريسler (الحضارة العربية) .ي.هل (الحضارة العربية) (٩٥)

وعلى الرغم من ذلك فمحاولة المستشرقين فهم التاريخ الإسلامي من منظور
وضعي مادي مجرد بدعوى العلمية ، وتفسيرهم للإحداث الهامة كالفتوح
الإسلامية - على سبيل المثال - تفسيراً مادياً مبنى على الدوافع الاقتصادية
أو يتجاهل الدافع الديني على الرغم من أهميته وخصوصيته في التاريخ
الإسلامي .^(٩٦)

فهرسة المعاجم والمخطوطات العربية :

لابد ان نضيف إلى كل ما تقدم من أثر الإستشراق تنظيمه المعجم
العربي وإسهام علمائه في تبويبه وترتيبه وتأليفه على السواء . ومن ادق المعاجم
العربية التي ألفها المستشرقون هي : ك.ف. فريتاج معجم عربي لاتيني (هله
المانيا ١٨٣٠ - ١٨٣٧) أ.و. لين معجم عربي إنجليزي . ثمانية أجزاء وذيل
(لندن - أدنبرة ١٨٨٣) ر. دوزي ، زيل للمعجمات العربية جزآن (لندن
١٨٨١) أكريمسكي . قاموس عربي فرنسي أربعة اجزاء (القاهرة ١٨٧٥)
أ. فيشر المعجم اللغوي التاريخي^(٩٧) . وتعد معاجم المستشرقين من أوفى المعاجم
من نوعها على النمط الأوربي لأستلزامهم ملفات معاجمنا القديمة من مفردات
جمعوها من أمهات الكتب ، وارجاعهم المفردات إلى معانيها الأولى .^(٩٨)

ولم يقف المستشرقين عند جمعهم التراث وصيانته بل بادروا إلى فهرسته

حيثما وجدوه ، فهرسه علمية دقيقة في مجلدات عديدة منقحة ، تناول عادة عناوين المؤلفات وأسماء المؤلفين واصالتها ونسبتها الى أصحابها وتاريخ نسخها ومزاياها ووصف حجمها وورقها وعدد المؤلفين وآخر لعناوين الكتب ، وقد حرصت جميع المكتبات الأوروبية على اعداد فهرس لمخطوطاتها ، ممايسر للمباحثين فرص الاطلاع على محتويات تلك المكتبة والانتفاع بها . من ذلك مكتبة برلين التي قام المستشرق الالماني (اهلوارد) بوضع فهرس لمخطوطاتها العربية . كذلك المكتبة البودلية بأكسفورد التي صنع فهرستها المستشرق البريطاني الكسندر نيكول . كما قام آربري بفهرست لمخطوطات مكتبة (جيسر يتي في دبلن) وتقع في ثمانية مجلدات . وهذه الفهارس فضلاً عن دورها في تسهيل عملية أماكن وجود المخطوطات وحصر نسخها ، فإنها تعين الباحث على كشف ما كان يعتبر مفقوداً منها^(٩٩).

ونستطيع ان نقول :بأن دراسة الاستشراق قد أثرت في جميع تلك الميادين حيث كشفت عن مخلفات لم تكن معروفة،ومساعدت على نشر مخطوطات قيمة ومكنت من طبع كتب نفيسة بعد تنقيحها وتحقيق نصوصها والتعليق عليها وشرحها ، وترجمت طائفة من نفائس المكتبة العربية و ذخايرها الى اللغات الاوربية الحية ، ونشأ عن هذا الجو من البحث والدراسة استيعاب ابواب الثقافة الإسلامية ، وقد وضعت في كل ذلك بحوث متعددة ودراسات متنوعة .^(١٠٠)

ومن محاسن المستشرقين إدخال المنهج العلمي على دراساتنا الإسلامية والعربية، وهذا منهج قائم على الإحاطة والموازنة والترتيب والاستنباط لبلوغ الحقيقة ، وقد طبقه المستشرقون على علومنا وآدابنا وفنوننا تطبيقاً صحيحاً. وبما أنهم دخلوا على التراث الشرقي فقد راعوا التمهيد والدقة فيه، لعلمهم بأن الأخطاء الفاحشة والتعريف والتضليل تنال من أقدارهم في أعين الشرقيين وتصرف الانظار عنهم^(١٠١) .

رابعاً : دور الاستشراق الحضاري

تعد قضية الاستشراق من أهم القضايا الفكرية ، وترجع أهميتها الى إنا بقدر ما نجد احكاماً فيها نوع من الانصاف لفكرنا العربي من جانب بعض المستشرقين ، فإننا نجد احكاماً أخرى فيها نوع من التعسف والابتعاد عن الصواب من جانب مستشرقين آخرين . وذلك في مجال فكرنا العربي على اختلاف أنواعه وميادينه ، فاذا كنا نجد بعض المستشرقين والباحثين الغربيين ممن ذهبوا الى إنكار انجازات التي قام بها مفكرو العرب، فإننا نجد فريقاً آخر منهم قد ذهب الى الدفاع عن أصالة الفكر العربي والبات المكالة الكبيرة التي احتلها مفكرو العرب في تاريخ الفكر العالمي^(١٠٢) .

الاستشراق في حقيقة الامر كان ولا يزال جزءاً لا يتجزأ من قضية الصراع الحضاري بين العالم الإسلامي والعالم الغربي، بل يمكن ان نذهب الى أبعد من ذلك و نقول : " ان الاستشراق يمثل الخلفية الفكرية لهذا الصراع ،ولهذا فلا يجوز التقليل من شأنه بالنظره إليه على أنه قضية منفصلة عن باقي دوائر هذا الصراع الحضاري فقد كان للاستشراق من غير شك أكبر الأثر في صياغة التصورات الأوروبية عن الإسلام وفي تشكيل مواقف الغرب إزاء الإسلام على مدى قرون عديدة ، والاستشراق قضية تتنافس حولها الآراء في عالمنا العربي الإسلامي ، فهناك من يؤيده ويتحمس له الى اقصى حد ، وهناك من يرفضه جملة وتفصيلاً ويلعن كل مشتغل به بوصفه عدواً لدوداً للإسلام والمسلمين والواقع الذي لا يمكن إنكاره هو ان الاستشراق له تأثيراته القوية في الفكر الإسلامي الحديث ايجاباً اوسلباً^(١٠٣) .

الاستشراق بين حضارتين :

ظهر على طرفي النهضة العربية والنهضة الغربية المستشرقون ، فتناولوا تراثنا بالكشف والجمع والصون والتقويم والفهرسة ، ولم يقفوا منه عندها فيموت بين جدران المكتبات والمتاحف والجمعيات ، وانما عملوا الى درسه وتحقيقه ونشره وترجمته والتصنيف فيه : في منشئه وتأثره وتطوره وآثره وموازنه بغيره واقفين عليه مواهبهم ومناهجهم وميزاتهم ، مصطنعين لنشره

المعاهد والمطابع والمجلات ودوائر المعارف والمؤتمرات حتى بلغوا في مبلغاً عظيماً من العمق والشمول ، واصبح جزءاً لا يتفصل عن تراثنا ، ولا تؤرخ الحضارة الإنسانية إلا به - وقد عرف الغرب منه أصالتنا فيه - كما لا تصلنا بالعصر الحديث علوماً وآداباً وفنوناً صلة أشد من لغات الغرب (١٠٤) .

ونحن نعرف لعدد كبير من المستشرقين منهم مما أسدوه من جليل الأعمال قصد التعريف بالحضارة الإسلامية وبالعلوم العربية بوجه خاص ، فهم ساهموا بقسط وافر في إحياء التراث الفكري والحضاري والإسلامي ، وهم حركوا عجلة البحث في الغرب والشرق ، فأكب العلماء على تعقب الآثار وتحقيق المخطوطات العلمية مما نشط الفكر من عقاله وبعث حركة ثقافية أفاد منها الغرب والشرق على السواء . بل ان أرباب الاهواء والنيات المفرضة انفسهم قد أثاروا موجه من الردود والتصويبات من قبل المستشرقين الموضوعيين . وكان لهذا النقاش والجدل المشار بينهم غنم للمنهج العلمي عامة وللتعريف بالعلم العربي خاصة (١٠٥) .

فإن نحن صوبنا هذا الجهد تنكرنا للامانة العلمية في البحث عن الحقيقة العلمية ، فكأننا نأبى أن يكون تراثنا جزء لا يتجزء من الحضارة الإنسانية التي هي ملك لنا كما هي ملك لهم ، فالحضارة الانسانية لا تقوم لها قائمة الا على التعاون في نشر ذخائر كل أمة في العلوم والفنون والآداب على تنوعها أوجه

الشبه والاختلاف فيها تعاوناً يقصر المسافات النفسية بينها تقصير المخزعات للمسافات الجغرافية لخلق تضامن وجداني فكري خلقي في اتلاف صادق شامل مستمر . واذا كنا لانفرد بين أن ينجلي لنا تراثنا ويحتل مكانته من الحضارة الانسانية على ايدي العرب أو بالتعاون مع المستشرقين . فقد أعرفنا هؤلاء بفضلهم ونشرناهم في الناس . وهو بعض حقهم علينا (١٠٦) .

ان ما يشهده عالم اليوم من مشكلات سياسية واقتصادية وبيئية وغيرها من مشكلات تتطلب البحث عن حلول ناجحة لها يدفعنا دفعا الى ضرورة التحوار بين العالم الإسلامي والغرب ، فالإختلافات الحضارية في أساسها ليست اختلافات مطلقة مثلما تبدو ، ومن أجل ذلك فإن محاولة التعرف على الآخرين تعرفا حقيقياً أمر لا ينبغي التخلي عنه ، واذا كانت هناك شعوب وأمم مختلفة بين البشر فإن هذا الاختلاف بينها يدعوها الى أن يتعرف كل منها على الآخر ، بل ان وجهة النظر الإسلامية هنا ترى ان هذا التعارف هو سبب وجودها على هذا النحو ، فالقرآن الكريم يقول في ذلك **هو يأيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وانثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا** (الحجرات: ١٣) . (١٠٧)

فإن لغة العلم يمكن ان تخلم - بوصفها وسيلة للتفاهم - في تحقيق الحوار بين الحضارات المختلفة ولكن هذا لا يمكن ان يتحقق الا اذا تم التعامل بها بطريقة موضوعية ودون أن تشوبها نزعة متعالية ، وهذا يعني ان تتم بطريقة

موضوعية ودون ان تعكر صفوها نزعات أو ميول جدلية أو تبشيرية أو
أيديولوجية (١٠٨) .

الغزو الثقافي :

تحتل إشكالية الغرب الثقافي - في الوقت الراهن - مركز الصدارة في
تفكير الباحثين العرب، وربما يرجع ذلك الى أن واقع الثقافة في مجتمعاتنا
العربية يشير إلى تلك الحقيقة التي ترى أن هناك أخطاراً كبرى تهدد كيان
الثقافة العربية وتطمس التراث وتفضي الى نتائج سلبية ، ويطمس هوية تلك
المجتمعات ويعيد صياغتها في ضوء أهداف اقتصادية وسياسية خدعة المجتمعات
ذات الثقافات الأقوى (١٠٩) .

ومن خلال الصراع الوجودي المستمر بين العرب والغرب ولدت في
أوروبا فلسفة الاستشراق التي تسعى جاهدة الى معرفة حضارة الشرق، وكانت
هذه الاسباب الايديولوجية دافعا قويا في زحف الغرب على الشرق وتعلم لغاته
وبحث آثاره ومحاربة أفكاره وأيديولوجيته ، ولقد تبلور هذا كله في غزو العرب
الفكري الذي كان يرمي الى إضعاف الشرق عامة والعالم الإسلامي خاصة
ليقتلعه من جلوره ويزيله من وجوده ، وما من شك في أن الدوافع
الأيديولوجية . كانت إحدى بواعث الاستشراق القوية وانتشار آفاقه في أنحاء
البلاد الاوربية وبين مواطنيها (١١٠) .

ومن الطبيعي أن يكون لكل حركة أثرها المباشر وغير المباشر خاصة إذا كانت هذه الحركة قد قامت على أساس علمي ومنظم ، وفي ظل انحسار الحضارة الإسلامية ، كان من الطبيعي أن يتسلل أثر المستشرقين إلى أرضها وقد أخذ هذا التأثير طريقين متوازيين في اتجاههما، ولكنهما مختلفا النتائج بعض الشيء :

الأول : أثر المستشرقين بعد اختلاطهم بالشرق عن طريق المغامرات والبحث عن مجاهل الأرض ، وقدرتهم على التكيف ومخاطبة عقل المسلم بالطريقة التي يعرفها، ومن ثم التسلل إلى عقله بأنواع مختلفة من التأثير ثم تطور هذا الاختلاط بعد إخضاع عدد من البلدان الإسلامية للتبعية بفعل القوى المادية التي عرفت بالاستعمار .

الثاني : أثر المستشرقين على الوافدين الأوائل من الشرق ، وهذا يعد أخطر أثر تركه المستشرقون على أبناء المسلمين^(١١) .

ولاشك أن هناك عددا من أبناء المسلمين ممن تعلموا على أيدي المستشرقين أو على كتبهم قد أغرتهم المسحة العلمية للمؤلفات الاستشراقية فضلا عن أن هؤلاء المعرفين بالانتاج العلمي للمستشرقين لم تكن لدى معظمهم خلفية إسلامية راسخة . وراح هؤلاء المقتولون يدعون في أوطان المسلمين لأفكار المستشرقين بعد أن امتلأت أدمغتهم بتلك الأفكار، ومن هنا كان هذا التأثير الاستشراقي تأثيرا سلبيا على طائفة كبيرة من أبناء المسلمين في كل مكان

فى العالم الاسلامى ، ولكن فى المقابل ظهرت طائفة اخرى تواجه هذا الغزو الفكرى للمستشرقين وتصد هجماتهم الفكرية على الاسلام^(١١٢) .

الواقع ان ازمة الفكر العربى الحديث تكمن فى كونه يتناقض مع ذاتيته الثقافية؛ لأنه يحاول أن يتلمس الاقتباس والاخذ عن الحضارات الاخرى ، ولم يحاول هذا الفكر ان ينقب عن الوسائل الحقيقية لنهضة المجتمعات الإسلامية المعاصرة، بل اكتفى العليد من رموز الفكر العربى إلى وسائل قللوا فيها غيرهم ، بينما ليست حاجات المجتمعات الإسلامية فى تجميع العناصر من الشرق والغرب لنصنع منها تلقياً نطلق عليه صفة (المجتمع الحضارى) وإنما الواجب التعرف على العناصر الأساسية التى تسهم فى خلق تركيب حضارى قائم على الاصولية الحضارية^(١١٣) .

ان استيعاب الانتاج الاستشراقى حول الاسلام ودراسته دراسة عميقة هو الخطوة الاولى لنقده نقداً صحيحاً وإثبات ما يتضمنه من تهافت أو زيف ، الامر الذى يجعل المستشرقين يفكرون الف مرة قبل أن يكتبوا تحسباً لما قد يواجههم من نقد علمى يثبت زيف إدعاءاتهم . ويؤكد هذه الحقيقة المستشرق الفرنسى مكسيم رودنسون حين يشير الى ان هناك طريقاً واحداً فقط لنقد المستشرقين. وهذا الطريق يسير عبر دراسة تفضيلية لمؤلفاتهم ، ويجب أن يرتبط نقدنا لانتاج المستشرق بنقد ذاتى حقيقى بصفة مستمرة ، يجب ان

نواجه أنفسنا مواجهة حقيقية بعيوبنا وقصورنا وتقصيرنا ، وأن نكون على وعى حقيقى بالمشكلات التى تواجهنا فى هذا العالم المعاصر . (١١٤)

إن الجانب التفيلى الاستفزازى فى إنتاج المستشرقين قد يكون بالنسبة لنا خيراً من جانب المدح تأكيداً للمثل المعروف (رب ضارة نافعة) فقد يكون هذا الاستفزاز حافزاً لنا لنخرج من حالة الركود الفكرى التى وصلنا إليها لننتقل من جديد ، فنتهض لبنى أفكارنا من جديد ونعيد ترتيب صرح ثقافتنا ، وبذلك نقبل التحدى ونستجيب له فنتهض من كبوتنا . ولعل هذا ينطبق على تفسير كوينى للحضارة بأنها استجابة للتحدى بمعنى أنها رد معين يواجه به شعب من الشعوب تحدياً معيناً . (١١٥)

الهوامش

- (١) أحمد سماعيلوفتش فلسفة الاستشراق وأثرها في الأدب العربي المعاصر ص ٢١.
- (٢) بارت الدراسات العربية والإسلامية في الجامعات الألمانية ص ١١.
- (٣) المرجع السابق ص ١١-١٢.
- (٤) المرجع السابق ص ١٢.
- (٥) محمد إبراهيم القبومي الاستشراق في ميزان الفكر الإسلامي ص ١٣.
- (٦) أحمد حسن الزيات تاريخ الأدب العربي ص ٥١٢.
- (٧) مالك بن نبي إنتاج المستشرقين وأثره في الفكر الإسلامي الحديث (مجلة المنهل) ص ١٨٦.
- (٨) إدوارد سعيد الاستشراق ص ١٠٠.
- (٩) علي حسن الخربوطلي المستشرقون والتاريخ الإسلامي ص ٢٢.
- (١٠) محمود حمدي زقزوق الأزمنة التي نشط فيها الاستشراق (مجلة المنهل) ص ٢٠٢.
- (١١) الخربوطلي المستشرقون ص ٢٥-٢٦.
- (١٢) المرجع السابق ص ٢٧.
- سماعيلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٧٠.
- (١٣) محمود حمدي زقزوق الإسلام والغرب ص ١٢.
- (١٤) بارت الدراسات العربية والإسلامية ص ٩.
- (١٥) الخربوطلي المستشرقون ص ٣٨.
- (١٦) جوستاف لوبون حضارة العرب ص ٣٣٤.
- (١٧) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص ١٣.
- (١٨) جوستاف لوبون حضارة العرب ص ٣٣٢.
- (١٩) الخربوطلي المستشرقون ص ٤١.
- (٢٠) محمود زقزوق الأزمنة التي نشط فيها الاستشراق ص ٢٠٤-٢٠٥.
- (٢١) المرجع السابق ص ٢٠٤-٢٠٥.
- (٢٢) نجيب العقيقي ج ٣ ص ٥٩٨.

- (٢٣) محمود زقزوق الأزمنة التي نشط فيها الاستشراق ص ٢٠٥ - ٢٠٦.
- (٢٤) الحروب على المستشرقون ص ٤٨ - ٥١.
- (٢٥) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٨١ - ٨٢.
- (٢٦) المرجع السابق ص ٨٢.
- (٢٧) نجيب العقيقي المستشرقون ج ٢ ص ٣٦٣.
- (٢٨) المرجع السابق ص ٣٦٥.
- (٢٩) المرجع السابق ص ٣٧٠.
- (٣٠) المرجع السابق ص ٣٧٧.
- (٣١) المرجع السابق ص ٣٨٩ - ٣٩٠.
- (٣٢) المرجع السابق ص ٣٩١ - ٣٩٢.
- (٣٣) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٩٠ - ٩١.
- (٣٤) الحروب على المستشرقون ص ٥٤.
- (٣٥) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص ١٠.
- (٣٦) الحروب على المستشرقون ص ٣١ - ٣٢.
- خودا بخش (صلاح الدين) الحضارة الاسلامية ص ٣٥.
- (٣٧) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٤٩.
- (٣٨) العقيقي المستشرقون ج ١ ص ١١٠ - ١٢٤.
- (٣٩) الحروب على المستشرقون ص ٦٧.
- (٤٠) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ١٢٥.
- (٤١) الحروب على المستشرقون ص ٥٩ - ٦٠.
- (٤٢) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٢٧.
- (٤٣) الحروب على المستشرقون ص ٧٢.
- (٤٤) إدوارد سعيد الاستشراق ص ٤٢.
- (٤٥) الحروب على المستشرقون ص ٧٣ - ٧٤.
- (٤٦) العقيقي المستشرقون ج ١ ص ١٣٦ - ١٣٧.

- (٤٧) محمود زقزوق الازمنة التي نشط فيها الاستشراق (مجلة المنهل) ص ٢٠٥.
- (٤٨) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٣٠.
- (٤٩) عبد الرحمن بدوي التراث اليوناني في الحضارة الاسلامية ص ٣٢٦-٣٢٧.
- (٥٠) إدوارد سعيد الاستشراق ص ٧٤.
- (٥١) ابراهيم الفيومي الاستشراق ص ٤٤.
- (٥٢) أنثريه ميكيل وآخرون رؤية فرنسية للأدب العربي ص ١٠ تعليق المرحم.
- (٥٣) الحروبولى المستشرقون ص ٤٥.
- (٥٤) محمد عثمان صالح الاستشراق ومكونات النفسية الغربية (مجلة المنهل) ص ٢٤٩.
- (٥٥) رينان التاريخ العام للغات السامية ونظامها المقارن ص ١٧ - ١٨.
- (٥٦) ليون جويه تمهيد لدراسة الفلسفة الاسلامية ص ٦٦.
- (٥٧) ماكلونالد تطور الفقه ونظريات الحكم عند المسلمين ص ١٢٥ - ١٢٦.
- (٥٨) محمد عثمان الاستشراق ومكونات النفسية الغربية ص ٢٤٩.
- (٥٩) جوستاف لوبون حضارة العرب ص ٣٢٢.
- (٦٠) محمد كرد على الاسلام والحضارة العربية ص ٣.
- الحروبولى المستشرقون ص ٣٩ - ٤٠ .
- (٦١) جولد تسهير العقيدة والشرعة في الاسلام ص ٢٠.
- (٦٢) زكى نجيب محمود الشرق القنان ص ٦٥.
- (٦٣) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٢٨ - ٢٩.
- (٦٤) إدوارد سعيد الاستشراق ص ٢١٥، ٣١٩.
- (٦٥) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٢٤ - ٢٥ .
- (٦٦) رجاء جارودي الاسلام هو الحل الوحيد للأزمات المتصاعدة في الغرب ص ١٦، ٢٠.
- (٦٧) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص ١٣، ١٧.
- (٦٨) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٥١ .
- (٦٩) الحروبولى المستشرقون ص ٨٣ - ٨٤.
- (٧٠) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص ١٢.

- (٧١) محمود زقزوق الاسلام والغرب ص ٢٠ .
- (٧٢) أندريه ميكيل رؤية فرنسية للأدب العربي مقلعة المرحم ص ١٢ .
- (٧٣) المرجع السابق ص ١٣ - ١٤ .
- (٧٤) المرجع السابق ص ١٨ - ١٩ .
- (٧٥) بارت الدراسات العربية والاسلامية ص ٢٥ .
- (٧٦) محمود زقزوق ندوة العدد (مجلة المنهل) ص ٢٩١ .
- (٧٧) نجيب العقيقي المستشرقون ج ٣ ص ٣٣٩ .
- (٧٨) ابراهيم مذكور في الفلسفة الاسلامية ج ٢ ص ٢٦ .
- (٧٩) محمد عبد الغنى حسن الاسلام بين الانصاف والجهود ص ٦ .
- الحروبولى المستشرقون ص ١٢٣-١٢٤ .
- (٨٠) العقيقي المستشرقون ج ٣ ص ٣٩٤ .
- (٨١) المرجع السابق ص ٤٩٥ .
- سامى الصفار دور المستشرقين فى خدمة التراث الاسلامى (مجلة المنهل) ص ١٥٧ .
- (٨٢) محمد عبد الغنى حسن الاسلام بين الانصاف والجهود ص ٥٧ .
- (٨٣) الحروبولى المستشرقون ص ١٢٦ .
- (٨٤) العقيقي المستشرقون ج ٣ ص ٤٩٦ .
- (٨٥) سمائلوفتش فلسفة الامتشرقاق ص ٥٥٠ - ٥٥١ .
- (٨٦) المرجع السابق ص ٥٦٤ - ٥٦٥ .
- (٨٧) المرجع السابق ص ٥٦٦ .
- (٨٨) محمد أحمد حمون جهود المستشرقين فى الادب العربى (مجلة المنهل) ص ١٧٠ - ١٧٣ .
- (٨٩) لويس شيخو الآداب العربية فى القرن التاسع عشر ج ١ ص ١٢٧ .
- (٩٠) الحروبولى المستشرقون ص ١٣١ .
- (٩١) سمائلوفتش فلسفة الامتشرقاق ص ٥٦٧ .
- (٩٢) محمد كرد على الاسلام والحضارة العربية ج ١ ص ٣١ .

- (٩٣) الخربوطلى المشرقون ص ١٠١ .
- (٩٤) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ١٧٨ - ١٧٩ .
- (٩٥) المرجع السابق ص ١٨٠ - ١٨١ .
- (٩٦) محمد بركات الخلفية التاريخية للاستشراق (مجلة المنهل) ص ١٤٠ .
- (٩٧) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٥٧٢ - ٥٧٣ .
- (٩٨) العقيدى المشرقون ج ٣ ص ٤٥٣ .
- (٩٩) المرجع السابق ج ١ ص ٣٥١ - ٣٥٢ .
- (١٠٠) ابراهيم مذكور فى الفلسفة الاسلامية ج ١ ص ٢٥ - ٢٦ .
- (١٠١) العقيدى المشرقون ج ٣ ص ٥٩٩ - ٦٠٣ .
- (١٠٢) عاطف العراقي فلسفة الاستشراق (مجلة المنهل) ص ٩٦ .
- (١٠٣) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص ٩ .
- (١٠٤) العقيدى المشرقون ج ١ ص ٧ .
- (١٠٥) سامى الصفار دور المشرقين فى خلع السلاطين الإسلامى (مجلة المنهل) ص ١٤٦ .
- (١٠٦) العقيدى المشرقون ج ١ ص ٨ .
- (١٠٧) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص ٥٣ - ٥٤ .
- (١٠٨) المرجع السابق ص ٥٧ .
- (١٠٩) أحمد مجدى حجازى الغرب الثقافى (مجلة القاهرة) العدد ١١٦ ص ٦٠ .
- (١١٠) سمائلوفتش فلسفة الاستشراق ص ٢٠، ٤٠ .
- (١١١) عبد الرحمن النفيسة محاور حول الاستشراق (نلوة مجلة المنهل) ص ٢٨٠ .
- (١١٢) محمود زقزوق المرجع السابق ص ٢٨١ .
- (١١٣) سليمان الخطيب النائية الحضارية وتحديات الغرب (مجلة القاهرة) العدد ٩٤ ص ٢٩ .
- (١١٤) محمود زقزوق الإسلام والغرب ص ٣٨ .
- (١١٥) المرجع السابق ص ١١٥ .



الفصل الثاني

إختالية الصورة الثقافية

(بين الخصوبة الثقافية

وعالمية الثقافة)

تصنيف

إن البحث عن الهوية قد شغل الإنسان على مر العصور، وكانت غايته وهو يصدد بخته الدائم عن هويته هي صناعة حضارته لكي يدخل في مسيرة التاريخ ، وإذا كان الفكر الفلسفي قد عاج منذ العصور اليونانية إشكالية الهوية بوصفها مقولة من مقولات الكينونة ، فإن هذه الإشكالية قد تقلعت اليوم نطاق البحث الفلسفي الصرف لتطل على المجال المعرفي كله ، ولتصبح إشكالية تميز كل ثقافة .

وقد تزايد البحث عن الهوية العربية منذ بدأ الفكر العربي نهضته الحديثة أوائل القرن الماضي ، وقد استغرقه هذا البحث جهود الكثير من المفكرين العرب محاولين وصل ما أنقطع من صلتهم بالذات كذلك محاولة الدخول في حضارة العصر بحيث تتحقق شخصية يرى العربي فيها ذاته ويراه فيها الآخرون .

أن إشكالية البحث عن الهوية ليست إلا أطروحة للتحويل الحضاري والبحث عن صياغة جديدة لتاريخ الشعوب . ولذلك تحول الإشكالية الانتباه إلى ما يجب أن يثار من مشكلات وتطرح مشكلات جديدة . فإشكالية الهوية الثقافية إشكالية يقررها تفاعل بين عوامل تاريخية واجتماعية ، بعضها تلقائي وبعضها يبدأ مفروضاً بشكل إرادي ، وبعضها قد تكتبه أو تحوّه

أرادة اخرى. فإشكالية الهوية الثقافية ضرورة تاريخية فرضتها مسيرة تحولات التاريخ.

وقد يصعب البحث عن الهوية العربية دون أن نولى اهتماماً كبيراً بالغرب ، فإن فهم ذواتنا لابد أن يمر عبر تيار الغرب قبل أن يصب في حركته التاريخية إلى نقطة المنبع ثانية . فخلال هذه الجهة التاريخية بين العرب والغرب استطاعت الثقافة العربية أن تحمي هويتها بثنائية الذات في مواجهة الآخر . وقد صار الغرب الحديث مرآة للذات تعكس فيها صورتها كما صارت الذات ترى الآخر في مرآتها . مما أختلط فيها البعد السياسى بالبعد الثقافى فى وعى المفكرين العرب من رواد حركة التنوير الحديثة .

أولاً : الهيكل الثقافي الفكري

أن أهم ما يميز الإنسان عن بقية الكائنات الحية هو أن الإنسان كائن ذى تاريخ ، وأنه يعى هذا التاريخ ، ومن خلاله تتشكل ذاكرته ووعيه ويتحدد نمط إدراكه واستجابته إزاء ذاته وإزاء الآخرين تجاه الطبيعة والمجتمع . وهذه المقولة تنطبق على الأفراد والجماعات القومية والبشرية أمم وشعوب ودول . وإذا عبر عن وجود الجماعات البشرية فى المكان والزمان تتشكل ثقافتها وتاريخها وشخصياتها وأطر إدراكها وأنماط هذه الإدراكات ، كما تبلور لديها صورة تقريبية عن ذواتها وذوات الآخرين ؛ عبر الاحتكاك والتفاعل والأفكار والاساطير والرحلات والتقل والفولكلور ، وما دون ذلك من الأساليب والوسائل التى تساهم فى صياغة معالم الصور القومية للجماعات لدى بعضها البعض .^(١)

ومن البديهي أن لكل حضارة عالمية خصائصها وأن لكل جماعة إنسانية كبرى هويتها الثقافية التى بها تماسك وتميز عن غيرها من الجماعات الأخرى ، ولاشك أن هذه الهوية تصدر عن رؤية أساسية وشاملة تكونها كل جماعة لنفسها عن العالم والطبيعة والإنسان ، وتتضمن مجموعة من القيم تنظم الوجود الفردى والجماعى لهذه الجماعة والثقافة ليست تماثلاً مطلقاً مع الذات ولاهى نسق مغلق من الأسئلة والأجوبة إنها إشكالية كل شئ ، وقد تختلف

ثقافة عن أخرى بطبيعة تعقيداتها ، وبالشكل الذى تعبر عن أزمته وبالطرق التى تسلكها فى إيجاد الحلول لمشكلاتها ، لكن ما من ثقافة إلا وتقوم على ضرب من التعارض الاصلى الذى يشكل شرط نموها وتجديدها ، ومن هنا يسود التعارض سمة تشترك فيها كل الثقافات - إنه التعارض الملازم للجنس البشرى- وإذا كانت ميزة حضارة تكمن فى الكيفية التى تعقل بها ذاتها وتمثل هويتها ، فإن هذه الكيفية لاتنفصل عن الطريقة التى تجابه فيها هذه المجموعة مشكلاتها وخلافاتها .^(٢)

وانه لا سبيل إلى تجاوز مثل هذا الموقف الملتبس إلا بتأكيد الوعي الضدى الذى يؤدي دوراً حاسماً فى تصفية الفكر من الآثار المراوغة لآليات التقليد ، وذلك بأن يضع هذا الوعي محتوى الفكر نفسه موضع المسائلة و يوقفه من مباته ؛ ويكشف عن سلبياته وتناقضاته وأوهامه ، وذلك بالكيفية التى تساعد هذا الفكر على أن يتجاوز نفسه ، ويتعلم أن يبدأ بمساءلة نفسه قبل و أثناء مساءلة غيره .^(٣)

الوعي بالذات :-

لكل إنسان كائناً ما كان موطنه ، وكائناً ما كان عصره الذى يعيش فيه ، تركيبه من معرفة و من عقيدة ، يتجاوب بها مع مكانه وزمانه و مع من يتعامل معهم من سائر الناس ، وربما كان معرفة الانسان لنفسه على نحو

موضوعى هى المجال الذى تنبت فيه ما يسمى (بالخصوصية الثقافية) فتلك
الركيبة الخاصة هى التى تحمل خصوصية موقفه وهى التى تحدد رؤيته إلى العالم
الخارجى ، فى ماضيه وفى حاضره وفيما يرجى لمستقبله . والخصوصية الثقافية
لشعب ما ، ليست شيئاً جامداً يتساوى فيه يومه مع أمسه وغده ، بل هى كيان
تتسع فيه الدوائر ما اتسعت آفاق الحياة.^(٤)

والتراث الحى للأمة هو التراث المتجدد القادر على فتح آفاق جديدة
للحوار ، ليس حول الماضى وحده ، بل حول الحاضر والمستقبل . ومن ثم فإن
الأمة الحية وحدها هى التى تكون فى (حالة حوار) دائم مع تراثها - القريب
والبعيد - تستكشف معلنه ، وتسير اغواره ؛ وتضع أيديها على ما فيه من
مواطن الصحة والداء، تكشف خلاله نفسها، وتكشف أيضاً طريقها ،وتكتشف
خطواتها - التى تسيرها فى الحاضر ، والتى يمكن أن تسيرها فى المستقبل -
فتراجع طريقها، وتراجع خطواتها، التى قطعتها على الطريق ، فقد تصلح من
نفسها ،أو تصحح خطواتها ،أو تصحح الطريق.^(٥)

فالثقافة هى التجلى بشعب من الشعوب ، هى تعبير المجتمع بطريقته
الخاصة ورموزه المستقلة عن نضجه وتطوره وعن رؤيته للإنسان والعالم
والطبيعة والكون عموماً، إنها طريقته الخاصة بتجسيد حاضره و رسم آماله
ومعالم مستقبله.ومن الطبيعى ألا تقتصر الثقافة القومية على تعديل علوم العصر

والإضافة إليها فقط، اذ لا يمكن مجتمع ما أن يففل كل ماضيه وقيمه وما درج عليه من سلوك ، ولا بد له من المحافظة على تراثه الخاص وشخصيته المتميزة.^(٦)

و لعل الحديث عن الابداع اللاتى للعقل فى علاقته بالماضى والحاضر، أو فى موقفه من ميراث (الأنا) وإنجاز (الآخر) هو المدخل الطبيعى لتعريف الحدائة ، وذلك لأنها حالة وعى تنبثق فى اللحظة التى تتمرد فيها الأنا الفاعلة للوعى على طرائقها المضادة فى الإدراك ، سواء على مستوى إدراكها لنفسها ، أو على مستوى إدراكها لعلاقتها بواقعها الذى ينطوى على ميراثها ، أو على مستوى إدراكها (الآخر) الذى قد يكون نقيضاً أو نظيراً لميراثها وواقعها .

فى المستوى الأول تبدأ الحدائة من إنقسام الوعى المتمرد على نفسه ، ليصبح هذا الوعى ذاتاً فاعلة تعيد إنشاء موضعها الذى هو هى ، فى عملية جلورية لإعادة صياغة أدوات معرفتها بهذا الموضوع . وفى المستوى الثانى ينشق هذا الوعى المنقسم على واقعه ، ويتمرد على ما ورثه من أدوات إنتاج المعرفة السائدة فى هذا الواقع وعلاقتها، فيراجع أدوات المعرفة الموروثة فى الوقت الذى يبحث عن أدوات جديدة يؤسس بها معرفة مغايرة، معرفة تحرره فى علاقته بنفسه ، وفى علاقته بواقعه، ولا يتحقق هذا التمرد إلا بأن يكون الوعى نقيضاً للتقليد، رافضاً للتقبل الجاهز للمسلمات.^(٧)

هذا الوعي الذى يقوم بفعل التصفية الذاتية و القطعية المعرفية مع ميراثه السلبى ، يمارس الفاعلية نفسها حين يضع ميراث (الآخر) موضع المسائلة ، فيؤكد حضوره النقدي إزاءها ويتلقاها تلقى الفاعل الذى يتحول بعملية الاستقبال إلى عملية إعادة للإنتاج وإسهام فيه ، ولابد من تأكيد الطابع الانسانى لهذا الوعي على أساس يحرر الهوية الثقافية من مخاطر النزعات العرقية التى تقوم على أوهام التعصب التى تقصر التفوق على جنس دون آخر ، والرقى على ثقافة دون أخرى .^(٨)

فالتعصب حالة معرفية تنطوى فيها الذات على ما أدركته وترفض ان ترى سواه ، أو تمنح غيره حق الوجود ، وهذا يعد وضع من الاكتفاء الذاتى الذى يستغنى عن كل ما عداه ، ولا يتقبل أى مغايره له . إنها معرفة لا تعرف الحوار أو السؤال أو التشكك وحضورها الذاتى مكف بنفسه بعيداً عن حضرة الآخر الذى لا يسهم فى وجودها ، ولا يملك سوى أن يتقبلها قبل السلب.^(٩)

وتتجسد مأساة الوعي العربى الحديث والمعاصر ، أنه لم يستطع حسم مشكلته مع الماضى بتقييمه واستخلاص دروسه وتحديد مكانته فى الحاضر تمهيداً للانطلاق نحو المستقبل . وكتيجة لعدم قدرته على حسم قيمة الماضى فإن الوعي العربى لم يدخل التاريخ الحديث بكافة أبعاده التى غيرت وجه العالم على الأصعدة العلمية والسياسية والاقتصادية والفكرية ، وزاوج فى وجوده وكيونته بين الماضى والحاضر . فهذه المزاجية مطلوبة بل ضرورية عندما توفر

إطار للعيش لا يحول فيه الماضى دون تحرر الحاضى والطلاقه نحو المستقبل ولا يدفعه إلى الوراء ، وعندما يكون ذلك فى إطار إعادة تقويم الماضى للاستجابة لتحديات الحاضر.^(١٠)

ورغم ذلك فانه لاحل أمامنا الآن لتجديد ثقافتنا القومية ودفعها للإنتلاق مسيرة للتقدم العالمى الهاتل إلى طريقين رئيسيين هما :
أولاً: الارتكاز بقوة على رصيدنا الحضارى من الثقافة السليمة بكل ما قدمته للبشرية من إنجازات فكرية وعلمية وفلسفية عبر تنالى العصور ، ومع التخلص من الشوائب والملوثات التى علفت بها خلال عصور التدهور والجهل والظلام الفكرى .

ثانياً: الاستفادة من قوانين المعارف والتجارب والخبرات الثقافية والعلمية الحديثة ، وإتباع المنهج العلمى فى التفكير ، وإطلاق حرية البحث والابداع والاجتهاد وأعمال المنطق العقلى والانفتاح على الثورات العلمية العالمية الحديثة - دون خوف مبالغ فيه ، ودون التخلّى عن الذاتية المميزة لنا فى نفس الوقت - بديلاً لحالة التخلف والجمود الفكرى والتشويه الثقافى والتسطيح العقلى السائد فى حالتنا الراهنة .

والمعنى الذى نريد أن نصل إليه ، هو انه لايكفى مجرد الاعتزاز اللفظى بهويتنا الثقافية ، والارتكان بحسب على التاريخ الذى كان ، لكننا لكى نلحق بالحضارة العالمية الحديثة نحتاج إلى إعادة بعث هذه الثقافة وتجديد شبابها

بتفديتها بمنجزات الثقافة العالمية وتطورها العلمى الحديث ، تماماً كما فعل علماء عصر النهضة العربية الاسلامية خلال الحكم العباسى . فنحن فى حاجة إلى بيئة ثقافية تجمع بين الأصالة والحدالة بتوفيق وليس بتلفيق ، بيئة قوامها المنهج العقلى والبحث العلمى المفتوح على العالم الجديد ، تؤهلنا لدخول القرن الواحد والعشرين ، بيئة تضيق الفجوة بيننا وبين العالم المتقدم فى مجالات العلوم والبحوث الفكرية والثقافية والتكنولوجية.^(١١)

وهكذا لا يمكن للثقافة أن تتجدد مالم يقف العقل على مسافة من نفسه ومالم يتحصل له وعى مغاير بئاته ، فيرتد على ترائه وتاريخه ويرجع إلى نفسه بصيرورته ومغايرته ، حينئذ تتم مسألة الأصول وإعادة قراءتها على نحو يؤدى إلى إعادة إكتشافها وبنائها ، ولا يعنى ذلك أن عملية المغايرة تحصل فى العقل بمعزل عن نظرة فى الأصل ، ذلك لأن العقل إذ ينظر فى الأصل ويقول النص إنما يتأمل ترائه وتاريخه ، ومغايرته لنفسه إنما تعنى فى الوقت نفسه إعادة اكتشاف للأصل وإعادة بناء للذات ، فالتجديد هو حقاً إعادة بناء .^(١٢)

هذا ونجد انه لابد من وجود هوية ثقافية مميزة لنا لمواجهة ما يسمى بالتبعية الثقافية للحضارة العربية ، فالوعى بالذات التى ينتمى إليها المفكر ضرورة للفكر الابداعى ، فالفكر المبدع هو الذى يكون على وعى بوائه وأصالته وذاته ، وعى إنتماءه ، ومحرم ذاته وما ينتمى إليه ، وعلى المفكرين العرب أن يعرفوا ماضيهم معرفة علمية دقيقة تبعد عن المغالاة ، لأن معرفة

الماضى جزء من مكونات إدراك اللات من أجل أن تنطلق إلى المستقبل بأقدام ثابتة .

الحوار مع الآخر:

تؤكد لنا شهادة الواقع وتاريخ الحضارات أنه ما من حضارة أو ثقافة قامت بمعزل عن حضارات وثقافات غيرها من الأمم . وتشهد بأن نمو وارتقاء الانسان والمجتمعات رهن بالتفاعل الثقافى الحر الذى هو مزيج بين فاعلية ذاتية ابداعية وتفاعل خلاق مع الآخر.^(١٣)

فالحيار الآن لم يعد بين الانا والآخر ، بل (الانا والآخر) فى آن واحد ذلك أن الباحث عن الانا النقية فى المرحلة الراهنة ، قد يكون غارقاً فى الوهم لا يريد أن يرى بعينه أو يسمع بأذنيه عمق وصدى التغير الذى عصفت بالعالم قسراً وطواعية . ولاتبالغ إذا قلنا أن الباحثين عن الانا - التى أحفظت بمقوماتها الثقافية والروحية أو عبر القرون وقاومت موجات التغير العالمى الراهن - هم دعاة عزلة من نوع جديد أو أصحاب دعوة جديدة إلى صيغة " إما أنا وإما الآخر " وأن أياً من الأمم لم يحفظ بثقافتها ونقاها العرقى والقومى عبر التاريخ. ذلك أن حصاد التغير العالمى قد تسرب إلينا - إى إلى عقولنا وحياتنا - وبعبارة أخرى فإن الآخر قد تسلل إلينا وأصبح داخلنا . وما محاولة نفيه وتجاهله فى جوهرها إلا محاولة لانتزاعه من أنفسنا .^(١٤)

فالحوار دائماً لغة الأكفاء الواثقين بأنفسهم ، الراغبين في تطوير
نفسهم ، الطامحين إلى توسيع آفاق معرفتهم ، المؤمنين أنهم لا يمتلكون المعرفة
والبقية المطلقة بل المعرفة النسبية التي تفتى دائماً بالتفاعل ، وثقة المحاور
بنفسه لا تعنى أنه المالك الوحيد للحقيقة بل تعنى ثقته بغيره ، كما تعنى أنه
لا يملك القدرة وحده على صنع المعرفة ^{١٥} لتتاج مشترك تتجاوز فيه الأنا نفسها
إلى غيرها ، حيث يقع الآخر الذى بينهم فى صنع معرفة الأنا .^(١٥)

والفكير هو حقاً مجاوزة ، بما تعنيه المجاوزة من النفى والانفصال
والتوسط . والفكر الحق هو الذى يرتد على نفسه بعد أن يتوسط بينه وبينها
وجود الآخر وتغير الأزمنة وتبدل الأمكنة . ولا شك أن من يطلع على ثقافات
الغير ليس كمن لا يطلع عليها . ذلك لأن من يحصل على علوم جديدة ويقف
على حقائق مختلفة ويحتك بلغات مغايرة ويلم بتجارب عديدة يبدل من نظراته
إلى نفسه ، فيرتد على تراثه ليقراه من حيث لم يقرأ ليفهمه على نحو جديد ،
فيغنيه ويعمقه كما يبدل فى الوقت نفسه نظراته إلى غيره ، فيرتد على فكره
الغير ليفهمه من جديد أيضاً فيثريه ويضاعفه ، وبذلك يجدد فى ثقافته وفى
الفكر عامة . فالتجديد يطرح علاقة الفكر مع موروته فانه يشير من جهة أخرى
العلاقة مع الآخر - ونعنى به الموقف من ثقافة الغرب - وكلا الأمرين مرتبطان
، ذلك أن الموقف من التقليد والذات يجدد الموقف من فكر الغير وثقافته ، كما
أن النظر إلى هذا الغير يعدل من النظرة إلى الذات وإلى الماضى .^(١٦)

هذا يفرض علينا مهمة معقدة هي مهمة تحرير أنفسنا من صورة الغرب عنا . وهذه المهمة تستدعي حواراً جماعياً وفردياً ومواجهة عميقة مع الذات والآخر على حد سواء ، وتفرض بادئ ذي بدء قيامنا نحن بنقد ذواتنا وثقافتنا ، وعبر هذا النقد نستخلص وعياً متزناً بأنفسنا ، وتترك إيجابيات شخصيتنا ومثالبها أيضاً ، إن هذه العملية تقضى باستلهاام العمق الزمنى والثقافى للذات العربية ، بهدف ردها إلى حيزها التاريخى ، وقضائها الثقافى ، ومنحها القدرة على إعادة بناء الثقة ، وقدرتها على اجتياز مراحل جديدة فى التغير والعمران البشرى ، وذلك ينبغى أن يقضى إلى صياغة صورتنا عن أنفسنا كما نراها نحن لا كما يراها الآخرون ، وقد تهود هذى الصورة إلى صياغة صورتنا مرة أخرى مختلفة عن الآخر أيضاً .^(١٧)

لكن الخطاب الثقافى العربى عبر مواجهته للخطاب الثقافى الغربى فى تجلياته المعرفية لم ينكفى على ذاته ، فقد أعاد اكتشاف ونقد تراثه ، ولم يعاند فى ممارسة الاحتكاك الفكرى والأدبى والفنى والتعامل مع تراكم الانتاج الثقافى الغربى . ولم يستسلم للإغواء الذى يعتبر علاقات النفوذ بمثابة تأثير ثقافى متبادل ، ولم ينخدع بتوجهات بعض دراسات الاستشراق التى تبرر أيولوجية التفوق الغربى ، تبريراً للتسلط بإعطاء العقل العربى إطارات ومنطلقات ثابتة ، وكأنه خارج الاوضاع الاجتماعية والتاريخية والاقتصادية المتحولة . لكن الثقافة العربية راحت تجدد نفسها بإعادة اكتشاف تراثها وتفسيره ونقله من ناحية ، ثم بالتفاعل مع غيرها باكتساب المعارف ، وممارسة

تعميق الوعي بعملية التحول والنمو والتجدد من ناحية أخرى وحل الحلم العربي وثوابته من ناحية ثالثة ، الأمر الذى حتى قدراتها من التآكل فى مواجهة صراعات قوى غير متكافئة درعاً لخطر التبعية . (١٨)

هذا الوعي الذى يقوم بفعل التصفية الذاتية والقطعية مع ميراثه السلبى ، يمارس الفاعلية نفسها حين يضع ميراث (الآخر) أو أقوال (الغير) موضع المسألة فيؤكد حضوره النقدى إزاءها ، ولا يتلقاها التلقى المخدر الذى يكفى بسلب الاستقبال ، بل يتلقاها التلقى الفعال الذى يتحول بعملية الاستقبال إلى عملية إعادة للإنتاج والإسهام فيه . ولا بد من تأكيد الطابع الإنسانى لهذا الوعي على أساس يحرر الهوية الثقافية من مخاطر النزعات العرقية التى تقوم على أوهام التعصب التى تقصر التفوق على جنس دون الآخر والرقى على ثقافة دون الأخرى .

بهذه التقاليد الإيجابية التى أنطوت على وعى منفتح على (الآخر) أنفتحت الثقافة العربية فى تاريخها الإبداعى على غيرها انفتاح الإضافة ، والوعى الذى لا ينغلق على نفسه إزاء (الآخر) أو يحقر منه بالقياس إليه ، بل الوعى الذى يحاور الآخر حوار الأكفاء ، ملزماً أنه يأخذ بقدر ما يعطى ، ويضيف بقدر ما يرث ، وأن ثقته بنفسه هى الشرط الأول للإبداع . هذا الوعى النقدى الذى لا يتردد فى الإفادة من الآخر ، ولكن بما يؤكد حضور (الأننا) العارفة إزاء موضوعها ، لا تأخذ منه أو عنه تقليداً أو أتباعاً أو إبداعاً .

وحيث نتحدث عن تواصل الجانب الإيجابي من تقاليد تراثنا العقلاني في تأكيد العقل لمواجهة النقل ، والوعي النقدي لدحض منطق التقليد ، فإننا نصل النهضة العربية بأصولها في البعد الإيجابي من هذه التقاليد ، وتنقل من أمثال الكندي وابن سينا وابن رشد إلى أمثال رفاعه الطهطاوي وفرح انطون وطه حسين ، أولئك الذين أدركوا أن تقدم المتخلف لا يتم إلا بحوار مع المتقدم وأن النهضة لا تتحقق إلا بالاضافة ، والإضافة لا تبدأ إلا بالثقة بالنفس في حوار الكفاء . (١٩)

ولنا أن نتساءل . هل يمكن أن نعي قضايا العصر ونقف موقف الأنداد ونحن عن علومه معرضون ؟ هل كان بإمكان الشيخ محمد عبده وجمال الدين الأفغاني أن ينهضا بعبي دعوتهما الإصلاحية لو لم يعيشا في أوروبا ؟ يمكن القول أنه لولا فهمهما للتيارات الفكرية الغربية لما زاد وعيهما بقضايا الأوطان الإسلامية وقضايا العصر ، ولما عرف كيف يكون الحوار مع أعلام الفكر الغربي ، على نحو ما فعل الشيخ محمد عبده في رده على آرنست رينان ، أو في مراسلاته مع تولستوي . ولعل من هذا المنطلق —

— أقبل الشيخ محمد عبده على ترجمة كتاب التربية لمؤلفه هربوت سبنسر، ولم يصدده عن أنجاز هذا العمل أن المؤلف غربي أو من دعاة نظرية التطور .

ولذلك لابد من الإهتمام بالترجمة . فالترجمة توسيع للنائرة المعرفة بفضل إرادة إنسان فهم لاتحد فضوله آفاق الأرض ولا أقطار السموات . والترجمة وعى بالواقع وتفتح للعقل على الحضارات العالمية تعزيزاً لقدرة البناء الذاتية من خلال التعاون وإكتساب عناصر القوة فى حضارة العصر ودعجها فى نسيج واقعنا وحياتنا تسبغ عليها من ذاتنا ونضيف إليها بفضل إنتاجنا الإبداعى . إذ بدون هذا الإنتاج الإبداعى نتحول إلى مقلدين ونظل تابعين . لهذا نقول أن الترجمة حسب هذا المنظور ليست جهداً لغوياً ، بل جهداً حضارياً مجتمعياً ، وحواراً بين حضارات . (٢٠)

وعلى ذلك نجد أن الإنفتاح هو سمة العصر ، وأن الإنغلاق قرين التخلف ، كما أن الثقافة المتعددة هى يقيناً أفضل من الخصوصية الثقافية أو الثقافة الواحدة ، ويبقى دور اللغات مهماً جداً فمن تعلم لغة قوم آمن شرمهم . وإذا كانت هناك شعوب وحضارات مختلفة بين البشر ، فإن هذا الاختلاف يدعوهم إلى أن يعرف كل منهم على الآخر " يا أيها الناس إنا خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوباً وقبائل لتعارفوا " (الحجرات : ١٣) .

ثانياً : إتجاه الإنتاج الثقافي.

تطرح إشكالية الاختلاف نفسها على كل ثقافة ، وهو واقع يخترق كل مجتمع بشري . إذ لا يخلوا مجتمع في الأصل من تنوع وتعدد ، ولا أمة تعرف من إنقسام وفرقة ، ولا اعتقاد يبرأ من شك ومخالفة . أما التماثل والاتلاف والتوحيد فهو من صناعة العقل وثمره الثقافة وتاج المفهوم ، فالثقافة هي مشروع يرمى إلى ضبط البشر وجمعهم وتوحيدهم ، إنها قاعدة تقن الحاجة ومعياري يضبط الرغبة ومبدأ ينظم السلوك ويرتب الأفعال والغايات . بيد أن الثقافة إذ تكسب جماعة إنسانية هويتها فهي تعمل على الاختلاف ، بمعنى أنها لاتسعى إلى التآلف بين المختلف .^(٢١)

وقد ظهرت قضايا (الصراع بين القديم والجديد ، الأصالة والمعاصرة ، والتراث العربي والفكر الأوروبي ، والدولة الدينية والدولة المدنية) كرد فعل مباشر لإنفتاح المجتمع الإسلامي على المجتمع الأوروبي ، أو إصطدام العقلية السلفية بالعقلية الغربية التي أثارت قضايا عدة تعارض - إلى حد كبير - مع معطيات الفكر الموروث (كقضية الأصالة والمعاصرة ، وهل الدولة دينية أو مدنية) وأن مثل هذه القضايا ستظل مطروحة إلى أن تتخلص العقلية العربية من إزدواجيتها .^(٢٢)

هنا بدأ التجديد الذى شرع به الفكر العربى والإسلامى حديثاً محاولاً للنهوض بإزاء الغرب وأصبح ضرباً من الإصلاح والتحديث ، بل فهم على أنه محاولة لإعادة البناء بكل ما يتطلبه ذلك من إعادة تحديد الهوية ، وإعادة إكتشاف الذات وإكتساب وعى مختلف بها ، لذلك - لم تعد مشكلة التجديد تلخص فى البحث عن الصيغ والقواعد التى تسمح بتكييف النصوص وتطبيقها على الوقائع ، بل تتطلب أنماطاً جديدة من المعالجة وتستدعى مراجعة بنية الثقافة نفسها . (٢٣)

يقول زكى نجيب محمود : " لست أتردد لحظة حين أقرب بأن أم المشكلات فى حياتنا الثقافية الراهنة هى محاولة الكشف عن صيغة حياتنا الفكرية والعلمية ، تجمع لنا فى طيها طرفين ، إذ نحافظ لنا على خصائصنا العربية الأصيلة ، وفى الوقت نفسه تفتح لنا الأبواب على مصاريعها لتستقبل - فى رحابة صدر - أسس الحضارة العصرية كما يحياها اليوم روادها " . (٢٤)

ولا أحد يملك أن ينكر أن مشروع النهضة الذى تولدت ملاحه مع مطلع القرن التاسع عشر فى عالمنا العربى قد اعتمد على معادلة طرفاها : التراث العربى الإسلامى ، الذى تم توصيده بجوهر الإسلام وذاتية المطلقة من جهة ، وبين التراث الأوروبى الغربى الذى تم تركيزه فى الكشف العلمى وثمارها التكنولوجية من جهة أخرى . وكان التوفيق بين طرفى المعادلة هو أساس مشروع النهضة . (٢٥)

سلفية أمر مستقبلية :-

حمل القرن التاسع عشر معه مواجهة حضارية شاملة ، كان لابد أن تحدث بعد أن جاءت أوروبا إلى بلادنا حاملة معها كل نواتج نهضتها الحديثة : من علم نظري وثقافة عقلانية وأسلحة متفوقة ، وفهم شديد إلى التوسع والسيطرة على أسواق العالم . ومنذ ذلك الحين ، أصبح الشغل الشاغل للعقل العربى هو التساؤل عما ينبغى أن يكون عليه موقفه من هذه المواجهة : هل يحتمى بتاريخه وتراثه الماضى ، ويتخذ منه درعاً أو شرقة تدفع عنه غوائل التيار الكاسح المتدفق من بلاد غربية متفوقة ، أم يساير التيار الجديد أملاً فى أن يكون له نصيب فى ذلك التقدم المادى والمعنوى ، الذى حقق للحضارة الأوروبية تفوقاً ساحقاً على سائر حضارات العالم القديم؟^(٣٦)

إن طرح قضية الأصالة والمعاصرة على شكل بدائل ثلاثة هى : التمسك بالأصالة ، أو السير فى طريق المعاصرة ، أو القيام بمحاولة توفيقية للجمع بين الاثنين ، يثير إشكالات تزيد من تعقيد القضية ، وتجعل الوصول إلى رأى حاسم فيها أمراً يكاد يكون مستحيلاً ، ومن الواضح أن هذين البديلين - الأصالة والمعاصرة - يكشفان عن إشكالات أساسية فى علاقتنا بالزمن . فالطريقة التى يصاغ بها البديان توحى بأن فى إستطاعة مجتمع ما أن يختار ألا يعيش عصره ، بل يستمد مقومات حياته كلها ، أو أهمها من عصر ماضى . ولما كانت

المشكلة كلها ليست مشكلة "إختيار" لأن عصرك مفروض عليك شئت أم أبيت ، فإن من حقنا أن نتساءل : ألا يجوز أن صيغة الاختيار بين الأصالة والمعاصرة تعبر عن خلل أساسى فى علاقتنا بالزمن والتاريخ ؟ (٢٧)

وموضع العلة فى حياتنا الثقافية العربية الحاضرة هو أننا جعلنا للماضى رجالاً يحيون فيه ويدافعون عنه، وللحاضر رجالاً يحيون فيه ويدافعون عنه، وكأن هذا وإما ذاك ، وكأن الطرفين ضلطان لا يجتمعان فى شخص واحد ، وحقيقة الأمر هى أنه لا فكر ، ولا فن ، ولا أدب ، مما يستحق أنه يسمى باسمه ، إلا إذا كان المفكر ، أو الفنان ، أو الأديب ، على وعى بتاريخ المجال الذى يبدع فيه ، وعلى وعى كذلك بنبض الحياة من حوله ، فعندئذ يأتى الناتج جديداً ، ولكنه يأتى كذلك حاملاً من سمات قومه ما يميزه عن قرينه فى أمة أخرى . (٢٨)

لكن الذى يتطلب منا العناية حقاً ويقتضى شيئاً من العناية والحلر حتى لا نزل القلم ، هو الجواب عن سؤالنا (كيف) كيف تقوم الحلقة الرابطة بين أمسنا ويومنا ؟ كيف تكون الصلة بين الأسلاف وبيننا فى - مجال الفكر والثقافة - بحيث تجيء هذه الصلة طبيعية فيها نبض الحياة ، لا متكلفة ولا مصطنعة ، فنصون تراث الأسلاف من جهة ولا نطفى على شخصية الأحفاد من جهة أخرى . (٢٩)

فمبادئ السلف لا تحيا في حياة الخلف ، إلا إذا ملئ وعائها المجرد بمادة
حياتية مأخوذة من صميم الواقع الجديد ومشكلاته ، وإذا كان الأمر نفسه
منطبقاً على ما نأخذه نقلاً عن أسلافنا من (مبادئ) إذ يصبح واجبنا نحو أنفسنا
هو أن نملأ الصورة المجردة المفرغة لتلك المبادئ بمضمونات جديدة تصلح أن
تكون في أيدينا أدوات عمل ، وإنتاج وقدرة على مواجهة عصرنا وظروفه ،
و رغبتنا في أن تجي حياة الخلف على مبادئ السلف ، لنضمن إستمرارية
التاريخ وإستمرارية الهوية الوطنية أو القومية ، لا يتناقض مع التحولات في
أخلاقيات السلوك تبعاً للتحولات الحضارية ؛ لأن المبادئ الأولى التي تقام عليها
الحياة أوسع شمولاً وأكثر تجريباً من القواعد السلوكية المتغيرة بتغير الزمان
والمكان. وواقع الأمر هو أن حياتنا تتغير بالفعل نحو ثقافة جديدة تتناسب مع
مقتضيات عصرنا الجديد . فليس التطور الثقافي في حياة الإنسان ترفاً من
الترف الذي يخضع لاختيار الناس ، بل هو قانون حتمي من قوانين الحياة .^(٣٠)

وسواء نظرنا إلى التاريخ كعبء ثقیل يتركه السلف للخلف ، أو كإرث
نافع لإبتداع أساليب جديدة في مواجهة مشكلات الحاضر . يبقى أن التاريخ
هو مقوم لنا من مقومات الشخصية وعنصر مؤثر في نظرة كل جماعة إلى ذاتها
وإلى العالم والآخر ، وهو يسهم بشكل أو بآخر ، في إقرار الصيغة التي تؤمن
التوازن بين الهوية والمغايرة وبين الآن والعالم ، وإذا كان الغرب بوصفه يمثل
المغايرة والحدائثة يقع في صلب إشكالتنا الحديثة ، فإن إشكالية المجتمع العربي
والإسلامي القديم كانت مختلفة عن إشكاليته اليوم . لقد عرفت الحضارة

الإسلامية في عصرها الكلاسيكي مرحلة من التآلق والأزدهار أطلت خلالها على العالم بمشروع جديد ، وامتدت إلى أصقاع بعيدة ، وشملت شعوباً وأعراقاً متعددة ومتنوعة ، وأستقطبت انتاج العلوم والمعارف لفترة طويلة ، وهذا ما أكسبها قدراً من العالمية والتفوق لا ريب فيهما . وفي هذه المرحلة لم تكن العلاقة مع الآخر (غير المسلم) تطرح إشكالاً أساسياً داخل المجتمع العربي والإسلامي . (٣١)

و حين نعيد النظر في تراثنا ونعود إلى تأمله وتفسيره وتقويمه . هذه العودة ليست نزفاً طائشاً نابعاً من علم النضج وعلم الاستقلال ، ولكنها عودة نابعة من ضرورة وجودية وضرورة معرفية في نفس الوقت . فليس التراث في الوعي الحاضر قطعة عزيزة من التاريخ فحسب ، ولكنه دعامة من دعائم وجودنا وأثر فعال في مكونات وعينا الراهن ، ويعمل فينا في خفاء يؤثر في تصوراتنا شتاً ذلك أم أيننا . لذلك يتعين علينا أن نتحرك دائماً حركة جدلية تأويلية بين وعينا المعاصر وبين أصول هذا الوعي في تراثنا ، هذه الحركة يتحتم عليها ألا تغفل المسافة الزمنية التي تفصلنا عن التراث ، وعليها في نفس الوقت ألا تقع في أسر هذا التراث رفضاً أو قبولاً غير مشروط ، فالتراث ملك لنا ، تركه لنا أسلافنا لايكون قيداً على حريتنا وعلى حركتنا ، بل لتمثله و نعيد فهمه و تفسيره و تقويمه من منطلقات همومنا الراهنة . (٣٢)

فالتراث الحى هو التراث المتجدد ، القادر على فتح آفاق جديدة للحوار ،
ليس حول الماضى وحده ، بل حول الحاضر والمستقبل ، ومن ثم فإن الأمة
الحية هى التى تكون فى " حالة حوار " دائم مع تراثها - القريب والبعيد -
تكتشف معدنه ، وتسبر أغواره ، وتضع أيديها على ما فيه من مواطن الصحة ،
وعلى ما فيه من مواطن الداء ، فحوار الأمة الدائم مع تراثها هو حوار مستمر
مع الذات ، تكتشف خلاله نفسها ، وتكتشف أيضاً طريقها. (٣٣)

يقول زكى نجيب محمود : " أن بين الأمم فوارق بحكم الفطرة أو
بحكم التكوير ، لكنها فوارق تنشأ نتيجة لعوامل التاريخ .
ولكل أمة تاريخها ولكل أمة ماضيها الذى أصبح - أو يجب أن يكون - جزءاً
من حاضرها ، فموقفنا اليوم بغير تراث ينظرون إليه ، هم حبات مفردة يعوزها
الخيوط التى يسلكها فى عقد واحد ، وكذلك لو هبط علينا التراث بغير مثقفين
يتناولون تناولاً خلافاً فيه مشاركة وأبداع ، سيظل قشرة ولا لباب " . (٣٤)

وقد كان استخدام التراث العقلانى فى الحوار مع أفكار التنوير الأوروبية
طريقاً ذا اتجاهين ، يفضى أولهما إلى ثانيهما فى حركة مستمرة . إتجاه يبدأ من
الأنا وينتهى عند الآخر . واتجاه ثالث يبدأ من الآخر وينتهى عند الأنا التى
سرعان ما تعود به إلى الآخر الذى يرده إليها ، فى صيرورة المعرفة المتبادلة
الأطراف . ويعنى ذلك أنه بقدر ما كان تمثل رواد الإستارة العربية الحديثة
لتراثهم العقلانى يعينهم على فهم أفكار التنوير الأوروبية والتفاعل المتجاوب

معها ، كان المتمثل من هذه الأفكار يفضى بهؤلاء الرواد إلى وعى مجدد بزاتهم
واكتشاف أبعاد جديدة منه ، وتفسيره في ضوء مغاير ، وذلك على نحو كان
يردهم إلى التنوير الأوروبي نفسه بخبرة مضافة ، في عملية الحوار الحضارى
الذى لا تكف فيها الأنظار عن تبادل الأدوار .^(٣٥)

خلاصة القول أننا لو تأملنا وضعنا الحضارى الراهن على أنه سعى إلى
حل إشكالية الأتباع والإبداع - بديلاً عن إشكالية الأصالة والمعاصرة - لكان
ذلك أجدى وأنفع وأدق بكثير من تأمل هذا الوضع فى ضوء تلك الإشكالية
العقيمة الغامضة المليئة بالمتناقضات ، فالتحدى الحقيقى الذى نواجهه ليس
اختياراً بين الرجوع إلى الأصل أو مسابقة العصر ، وإنما هو إثبات استقلالنا
إزاء الآخرين ، سواء أكان هؤلاء الآخرون معاصرين أم قداماء ، وأبتداع حلول
من صنعنا نحن ، تعمل حساباً لتاريخنا وواقعنا ، وتكفل لنا مكاناً فى عالم
لا يعترف إلا بالمبدعين .^(٣٦)

دينية أم مدنية :

ما تزال قضية العلاقة بين الإيمان والعلم من المسائل المعلقة فى الذهن
الإسلامية ، ولقد لعبت العوامل الدينية والأخلاقية دوراً أساسياً فى هذا الصدد ،
إذ وصف العلم الغربى التجريبي بأنه مادي ، ومن ثم فهو يتعارض مع
روحانية الإسلام . ومن جهة أخرى كانت النتائج الأخلاقية السلبية التى

تولدت عن بعض مظاهر العلم وتطبيقاته التقنية في الغرب ، كالتفكك الأسري والإخلال والإدمان ... إلخ دافعاً لبعضهم إلى الابتعاد عن هذا الطريق المخفف بالمخاطر ، والإحفاظ بأصالة الأخلاق الإسلامية والبقاء بمنزلة عن السعي المحموم وراء تقدم علمي يتجاهل الاعتبارات الإنسانية. كما أربط العلم الغربي الحديث بالاستعمار الأوروبي لعظم انبعاث الإسلام الإسلامية . وكان لهذه العوامل تأثير مزدوج ، فقد أدى من جهة إلى نفور بعض المسلمين من العلم الغربي ودعوة بعضهم إلى علم إسلامي يسير في طريق مختلف كل الاختلاف . ونكسبه أدى من جهة أخرى إلى دعوة مضادة ، تنادي بالتزود بهذا العلم حتى يتمكن المسلمون من الوقوف في وجه المستعمر ومحاربتة بأسلحته نفسها . (٣٧)

ومن علاقة الإيمان بالعلم ظهر مصطلح العلمانية ولم يزل أكثر المصطلحات الغربية إثارة للنقاش والجدال بين المفكرين في المشرق العربي الإسلامي ، وقد بدأ الخلاف بين المفكرين العرب على منطوق أو مصطلح (علمانية - بفتح العين - أي نسبة إلى العالم) أم (علمانية - بكسر العين - نسبة إلى العلم) ثم تطرق الخلاف إلى موضوع هذا المصطلح ، ومدى موافقته للدين الإسلامي ، فترجع البعض إلى رفضه باعتباره لوناً من ألوان الإلحاد والكفر وذلك بفصله الدين عن المجتمع ، وقبله البعض الآخر بحجة أنه أول خطوات المدنية والتقدم ، بينما حاول فريق ثالث التوفيق بين بعض وجوه وأغراضه وبين الدين الإسلامي وقبلوا منه معناه السياسي (الحكومة المدنية وفصل الدين عن الدولة) . (٣٨)

هذا وقد ذهب أئمة المحافظين من أمثال : محمد زاهد انكوتري في كتابه (مقالات الكوتري) ومصطفى صادق الرافعي في كتاب (المساكين) وسيد قطب في كتاب (معالم في الطريق) ومحمد قطب في (مذاهب فكرية) إلى أن دين الإسلام جامع لمصنحتي الدنيا والآخرة لأحكامهما ، في دلالة واضحة لأرتياب فيها . وعليه تكون محاولة فصل الدين عن الدولة كفراً صارخاً ، مناهضاً لإعلاء كلمة الله - في خلقه - بل وتعد عداء موجهاً إلى الدين الإسلامي في صميمه . وليس غريباً أن يكون محل من ينادى بالعلمانية - في رأى المحافظين - قد آل على نفسه أن يكون عضواً مبتوراً من جسم جماعة المسلمين. (٣٩)

ولعل أهم ما قرأه الطهطاوى في باريس الكتب السياسية المدافعة عن الحقوق المدنية للمواطنين وكتب فلسفة القانون ومنها : (روح الشرائع) لرونسكيو ، وهو لا يحصي إعجابه بهذه الكتب ومؤلفيها فيقول : " وقرأت في الحقوق الطبيعية من معلمها في كتاب برلمانى وترجمته وفهمته جيداً ؛ وهذا الفن عبارة عن التحسين والتقييح العقليين يجعله الأفروج أساساً لأحكامهم السياسية المسماة عندهم شرعية " (٤٠)

وقد أدرك الطهطاوى الفرق بين النظام السياسى الإسلامى الذى نظر له بعض الفقهاء وأسموه نظاماً شرعياً باعتبار أن الحاكم فيه يستمد مشروعيته من

كونه قائماً على تطبيق الشريعة ، والنظام السياسى الأوروبى عامة والفرنسى خاصة اللذين يستمدان مشروعيهما من إرادة المواطنين ومشاركتهم ومن تعاقدهم على تقسيم السلطة إلى تشريعية وتنفيذية وقضائية ... إلخ وباختصار بين نظامين يستندان إلى قانونين الأول شرعى والثانى عقلى ، وقد وجد الطهطاوى أن الاختلاف الظاهرى بين هذين النظامين إنما يتعلق بالتفاصيل أكثر من تعلقه بالمبادئ الأساسية التى يقوم عليها كل من النظامين .^(٤١)

الواقع أن إحدى النتائج المهمة لعمليات (تخلص الإبريز) فى العلاقة بالآخر من منظور الدولة المدنية ، كانت مرتبطة بعملية إنتقال موازية ، من نزعة عرفية سادت تراثنا النقلي إلى نزعة إنسانية إرتبطت براثنا العقلى . وكما كان (تخلص الإبريز) إستخلاصاً لعناصر الفائدة فى الدولة المدنية للآخر ، بكل لوازمها الثقافية ومصاحباتها الفكرية ، فإن عملية (التخلص) نفسها إنبعثت من التراث العقلاى ما أكلها ودعم حركتها ، فأحييت التقاليد الإنسانية فى هذا التراث وصاغت منها وبها مفهوماً جديداً لنزعة إنسانية محدثة ، هذه النزعة لا تتناقض مع خصوصية الهوية ، ولكن تضع هذه الخصوصية فى سياق أكبر ينطوى على دلالة الوحدة من خلال التنوع .^(٤٢)

وقد حاول محمد عبده أن يحدد العلاقة بين السلطة الدينية والمدنية ، ويرى أن القرآن قد أطلق من كل قيد ولم يقف عند مجرد الفصل بين السلطة

الدينية و السلطة المدنية. قال تعالى : " لا إكراه فى الدين قد تبين
الرشد من الفى " (البقرة : ٢٥٦) " وقل الحق من ربكم فمن شاء فليؤمن
ومن شاء فليكفر " (الكهف : ٢٩) وهذا تحوير من كل قيد لكل سلطان إلا
سلطان العقل ، والإسلام بذلك يتخطى كل النظم فى تحجيم سلطان البشر ،
وعلى ذلك فالسلطة الدينية فى الإسلام مقرونة بحكم الشرع ، ومصدر الشرع
يبنى تصور الأفراد حيث أن النص المنزل من قرآن وسنة هو الأصل فى كل
تشريع لذلك فالحكم لا ولاية له إلا بقدر فهمه للنص فهماً موضوعياً والتزامه
بأحكام الشرع قبل غيره من المحكومين . (٢١)

وقد تعلم محمد عبده وقرأ وأطلع على تراث غيره ، وتجارب الآخرين فى
الحاضر ، وهاور وأفاد من انخاورة ، ولم يفقد هويته لأنه لم ينظر إلى الهوية نظرة
ضيقة عرقية ، بل قرن الهوية بمفهوم إنسانى لا يفارق تأويله العقلانى للإسلام ،
خصوصاً بعد أن تعلم من أستاذه الأفغانى الدلالة الواحدة لمفهوم " الانسان "
الطالع فى عصر النهضة العربى الأول. (٢٢)

ولابد أن نعرف بأن جدلية المواجهة مع الغرب قد أصبحت منذ هذه
البداية المبكرة تكمن فى جذور أهم التيارات الثقافية التى سادت حياتنا فى هذا
العصر الذى نطلق عليه اسم " عصر النهضة العربية " ولسنا فى حاجة لكى
لدلل على ذلك ، إلى الإشارة إلى تيار التحديث الجارف الذى ساد حياتنا وأثر
فى مختلف مجالاتها وغير الكثير من معالمها ، منذ مطلع القرن التاسع عشر ،

ولكن هناك حقيقة أخرى أجدر باهتمامنا وهي أن حركة مقاومة التحديث والتبشير بالعودة إلى تراث السلف الصالح ، كانت بدورها متأثرة إلى حد كبير بتلك المواجهة الجدلية مع الغرب ، فلم تكن تلك الحركة الذاتية التي اتخذت أشكالاً ومسميات متعددة طوال (عصر النهضة العربية) مجرد تطور ذاتي للفكر التراثي ، ولم تثبث بفضل رغبة هذا الفكر في الانتقال إلى مواقع جديدة ، وإنما كان في جوهرها رد فعل على الخطر الخارجي الزاحف بقوة ، والذي يقدم نفسه إلى مجتمعاتنا في صورة شديدة الإغراء. ^(٤٥)

وعلى هذا نجد أن البديل الحقيقي لهذه الأزدواجية الفكرية هو أن يتخلص المفكرون من التبعية الثقافية - سواء للآخر أو للماضي أو للسلطة - وأن يستعيدوا هويتهم الثقافية ، وأن يتصلوا اتصالاً حقيقياً بذواتهم ليعرفوا مشاكلهم الحقيقية ، وأن يبحثوا عن حلول لهذه المشاكل في ذات المشاكل ، أو في الحلول المشابهة لمشاكل مشابهة ، شريطة أن يدركوا أنها مشاكل مشابهة وليست مشاكلنا نحن ، وحلول مشابهة وليست هي ذاتها حلول مشاكلنا . في هذه الحالة سوف نستفيد منها دون أن نقلدها أو نخضع لها.

ثالثاً: التيارات الثقافية المعاصرة .

نقسم المفكرين في المجتمع العربي الإسلامي عند مطلع هذا القرن إلى ثلاثة تيارات:

أولاً : الاتجاه التقليدي (المحافظ) : الذي يرى أنتمسك بغير المتأصلة من الدين .
ثالث العربي الإسلامي السبيل الأوحيد لوحدة الأمة وبقائهما : لهذا حثوا
ببحث في التراث بروح حضارية تربط الحاضر بالماضي ، وتؤكد على الإنسانية
بأكثرها على المعاصرة ، وذلك عن طريق : رفض التيار عمر بن الخطاب التيارات
عربي والمودة إلى صلب العقيدة ، والتوقف على إيجابياتها التي كانت عادة
ازدهار الحضارة الإسلامية ، متحدين من الحجاج النقلي دليلاً على أن التمسك
بالتراث هو الذي نجاهم ، وأن العنم والفتنة من نجات الدين بل ومن أسس
بواعثه . (١٦)

ثانياً: الاتجاه التغريبي (المجدد) : الرفض للتراث باعتباره من أخطر
مخاطر النهضة ، التي لا سبيل إلى تحقيقها إلا بمتابعة خطى الحضارة الغربية ،
لذا يرى أنصار هذا الاتجاه أن التراث مجرد تسجيل لأوضاع اجتماعية وثقافية
وميامية معينة، إربطت بفترة تاريخية محددة ، ومن ثم أن محتوياته لا تلائم
العصر بل بشكل عبثاً ثقيل ، ويعرقل حركة الفكر والتطور لذا يعلنون حركة
(إستلهم التراث) التي تشغل بعض المفكرين عبثاً لا طائل منه .

ثالثاً : الاتجاه المعتدل (الإصلاحى) : يتخذ موقفاً وسطاً بين هذين الاتجاهين ، إذ يسعى إلى التوفيق بين قيم التراث والحداثة الغربية - تارة - من الاتجاه السلفى (عندما يسلم بالوحي الآفى ودوره فى بناء حضارة إسلامية معاصرة) وتارة أخرى من الاتجاه التغريى (الرافض للتراث) وذلك عندما يجعل الإنتقاء هو الأساس الذى يجب إتباعه ، فى تناول التراث ودراسته وإحيائه . (٤٧)

من هنا تحددت ملامح وأطراف المعركة التى لا يزال يعيشها واقعنا الحضارى الفكرى والثقافى والإجتماعى حتى الآن ، إنها المعركة بين حلم النهوض من التخلف بالدعوة إلى إقامة المجتمع المدنى المتحرر سياسياً وإجتماعياً والمؤمن بحرية العقل والعلم ، وبين النجاة بالمحافظة والتقليد وأجوار القديم وإعادة إنتاجه . لذلك جاء سؤال الهضبة إبان هذه الفترة منقسماً إلى إتجاهين . الأول : كيف يستطيع العرب اللحاق بالنموذج الغربى ، مستخدمين منجزات هذا النموذج نفسه ، أما الثانى : فكيف يواجهون هذا النموذج بإحياء نموذجهم القديم ليؤسروا نموذجاً جديداً (قديماً) مستقلاً ؟ . (٤٨)

التيار السلفى (المحافظ):

قسمة من قسّمات هذه الأمة تبلغ أصالتها فى أبنائها . عند الفطرة هى العودة إلى الإسلام ، كلين وحضارة تتحصن بحصنه ، وتلوز بأعطافه وتستلهمه

نعين والرشاد ، أمام المخاطرة الكبرى التى تهدد منها الكيان وتزلزل فيها لأركان . ولذلك فلم يكن غريباً أن تكون طلائع حركات اليقظة العربية التى فُرِزَتْها أمتنا تجاه الخطر - الغربى الإستعماري - طلائع إسلامية ، سلكت سبيل لإصلاح الدينى لبعث روح المقاومة فى كيان الأمة ، وإذ كنا لانستطيع تصنيف هذه الحركات السلفية فى عداد تيارات المد القومى العربى ، فإننا لا نستطيع أن نفعل عن رؤية "البعد القومى العربى" الواضح فى فكر هذه الحركات وممارستها .^(٤٩)

وعندما كتب الأفغانى فى (العروة الوثقى) عن (الوحدة الإسلامية) رضع يدنا على مفهوم للوحدة التى تتبع من رابطة الملة والدين ، فإذا هى التضامن " تضامن الملة الإسلامية ، وتساندها ضد أعدائها ، وأستلهاها القرآن لتجديد حياتها الدينية والدينية ، وليست " الوحدة السياسية " المتجسدة فى الدولة . إذن رابطة أعم وأوسع من تلك التى تقف فيها " الوحدة السياسية " عند حدود " الدولة القومية " ومن ثم فلا تعارض بين " الوحدة الإسلامية " هنا وبهذا المعنى وبين " القومية " و " دولتها " بأى حال من الأحوال . فبعد أن تحدث الأفغانى عن المخاطر الاستعمارية التى تستفز المسلمين إلى التقارب والتضامن والاتحاد ، والتى لابد من توظيف " الأخوة الدينية الإسلامية " فى سبيل دفعها ، وذلك حتى يقيم المسلمون بالوحدة سراً يحول عنهم هذه السيول المتدفقة عليهم من جميع الجوانب . بعد هذا يحدد مفهوم هذه " الوحدة الإسلامية " فيقول : لا الشمس بقولى هذا أن يكون مالك الأمر فى الجميع

شخصاً واحداً ، فإن هذا ربما كان عسيراً ، ولكتنى أرجوا أن يكون سلطان جميعهم القرآن ووجهة وحدتهم الدين ، وكل ذى ملك على ملكه يسعى بجهد له لحفظ الآخر ما استطاع ، فإن حياته بحياته وبقائه ببقائه . ألا أن هذا بعد كونه أساساً لديهم ، تقضى به الضرورة وتحكم به الحاجة فى هذه الأوقات " . (٥٠)

أما محمد فريد وجدى (١٨٧٥م) فهو واحد من شيعة الشيخ محمد عبده ، كتب كثيراً فى نصره الدين والدفاع عنه . ويمكننا أن نقول أن فريد وجدى يميل إلى الجانب المحافظ وهذا يبدو فيما كتبه للرد على كتاب المرأة الجديدة الذى وضعه قاسم أمين ، وبدأ فى سنة ١٩٢١ يصدر صحيفة نصف شهرية سماها " الوجليات " كانت تشتمل على مقالات أدبية فى شكل حوار على السنة الطبيعية وغيرها ، ومقالات أخرى كان يتناول فيها الموضوعات الدينية والعلمية والفلسفية على نحو يسهل فهمه على القارئ . وقد أتجه فريد وجدى إلى نوع آخر من البحث ، فقد عنى بالبحوث الغيبية والروحانية ، وهو يهتم فى الوجليات بالرد على الفلسفة المادية ، ويستدل على خلود الروح بما وصلت إليه الأبحاث الروحانية والتجارب الغيبية ، وهو يورد هذه الآراء الروحانية والغيبية فى دائرة المعارف التى أصدرها . (٥١)

أما عباس محمود العقاد . فىرى أن الهوية الواقعية كانت ألزم للعالم العربى فى هذا الدور - النصف الثانى من القرن العشرين - مما كانت فى جميع الأدوار الماضية منذ ابتداء النهضة فى العصر الحديث . فإن الدعوات العالمية

خليقة أن تجور على كيان القومية وأن تزول بها إلى فناء كفناء المغلوب في الغالب ، ومن الخير أن تدرس المذاهب الفكرية بل الأزياء الفكرية كلما شاع منها في أوروبا مذهب جديد ، ولكن من الشر أن تدرس بعناوينها وظواهر دون ما وراءها من عوامل المصادفة العارضة والتدبير المقصود . (٥٢)

ونجد أن أكثر المثقفين العرب قد عاصروا غزو الغرب للشرق واستيلاءه عليه سواء منها ما كان مدنيه مادية كالسكك الحديدية والآلات الصناعية والمخترعات الحديثة ، وما كان منها معنوياً كالأفكار والعقائد والعادات ونظم الحكم ونحو ذلك ، فقد قربت هذه الأفكار بحسب وكم تفتح لها الصدور كما تفتحت للحضارة المادية ، لأنها أحياناً تقسم اليقظة و أحياناً تملأ الفراغ الفكري والأفكار الموروثة ، ولم تنتشر إلا في طبقات محدودة ، هي طبقات المثقفين ثقافة أجنبية أو من كان من تلاميذهم . ومع هذا فقد تقطر إلى الشعب منها الأفكار والآراء عن طريق الصحف و ما إليها . على كل حال كانت مشكلة المدنية الغربية و ماصحباها من غزو من أعقد المشاكل التي واجهها المفكرين المحافظين . (٥٣)

التيار الأوروبي (المجدد) :

ولا شك أن تجربة الحياة والإحكاك بالغرب لمن عايشها من أبناء الحضارة العربية الإسلامية تضيف بعداً آخر لموضوع " العرب والغرب " وهو

بعد يتصرف إلى الملاحظة والمشاهدة والمعاناة النفسية كعنصر تكويني في النظر والتأمل والتفسير . فالبعض يقف مبهوراً أمام التجليات الظاهرية للحضارة العربية المادية و النفسية ، خاصة ما تعلق منها بالحرية الشخصية وحرية التفكير وأحترام الكينونة الفردية والإعلاء من شأن العقل باعتباره مصدر الأحكام والقيم . وينعكس هذا الانبهار في إنقلاب صريح أو ضمنى نفسى أو عقلى يقوم به هؤلاء على تراثهم وحضارتهم .

ولاشك أن قاسم أمين قد أمتزج بالعاطفة الوطنية المتحررة التى كانت من مقلدمات الثورة العربية ، وبخاصة أنه عرف أقطابها عن كثب ، ولاشك أنه قد سافر إلى فرنسا مبعوثاً مفعماً بآمال بلاده ، ونستطيع أن نتصوره معذباً فى بلاد الغرب بالشجون . هو الذى ترك بلاده تنبض بالآمال ، وتوج بحركة وطنية وتحريره مباشرة . وما هو ذا يرى على البعد أنفاس هذه الحركة قد أخذت ودولة كبرى قادرة قد جثمت على صدر هذه الأحلام التى أختقت ، وهو بحكم ثقافته الشرقية ، واختلاطه بمحمد عبده المخارب فى ساحة التجديد الدينى ، بدأ يدرس ما فى بلاده من عادات وتقاليد ، وأيها من الدين الصحيح وأيها الدخيل ؟ فهو يكتب فى كتابه " تحرير المرأة " خاطر ألع عليه كثيراً : " لم يعتقد المسلم أن عوائده لا تتغير ولا تتبدل ، وأنه يلزمه ان يحافظ عليها إلى الأبد ؟ مع أنه هو وعوائده جزء من الكون الواقع تحت حكم التغيير والتبدل فى كل آن ؟ أيقدر المسلم على مخالفة سنة الله فى خلقه ، إذ جعل التغيير شرط الحياة والتقدم ، والوقوف والجمود مقرنين بالموت والتأخر ؟ " . (٥٤)

ويرى قاسم أمين أن المرأة الجديدة هي ثمرة من ثمرات التمدن الحديث ،
بدأ ظهورها في الغرب على أثر الاكتشافات العلمية التي خلصت العقل
الانسانى من سلطة الأوهام والظنون والخرافات وسلمته قيادة نفسه ، ورسمت
له الطريق التى يجب أن يسلكها . ذلك حيث أخذ العلم يبحث فى كل شى ،
وينتقد كل رأى ، ولا يسلم إلا إذا قام الدليل على ما فيه من المنفعة للعامة
وانتهى به السعى إلى أن أبطل سلطة رجال الكنيسة . وألقى إمتيازات الاشراف
ووضع دستوراً للملوك والحكام . ومن ذلك الحين دخلت المرأة الغربية فى طور
جديد ، وأخذت فى تثقيف عقلها وتهذيب أخلاقها شيئاً فشيئاً ، ونالت
حقوقها واحداً بعد الآخر ، وأشركت مع الرجال فى شئون الحياة البشرية .

أما غاية ما يسعى إليه قاسم أمين فهو أن تصل المرأة المصرية إلى هذا
المقام الرفيع ، وأن تخطوا هذه الخطوة على سلم الكمال اللائق بصفاتها ، لتمنح
نصيبها من الرقى فى العقل والأدب ، ومن سعادة الحال فى المعيشة ، وتحسن
إستعمال مالها من النفوذ فى البيت " إذا تم ذلك فنحن على يقين لاهزعة
أدنى شك من أن هذه الحركة الصغيرة تكون أكبر حادثة فى تاريخ مصر "

" لهذا يلزمنا بدل أن نهزأ بالغربيين ونحكم عليهم بمقتضى قاعدة تخيلناها ،
وهى أنهم ضلوا عن الحق فيما يخص بشأن النساء عندهم ، يلزمنا بدل ذلك
أن نقف على أفكارهم فى هذه المسألة ، ونبحث فى آرائهم وفى أسباب النهضة
العظيمة التى قام بها الرجال والنساء فى هذا القرن ، ولدرس جميع نتائجها

الحالية ، وبعد ذلك يمكن أن نكون لأنفسنا رأياً صحيحاً مؤسساً على النظريات العقلية الصحيحة ومؤيداً للتجارب والوقائع " . (٥٥)

ويرى فرح أنطون أن الامتناع للكاتب العربى من أخذ الفلسفة الإسلامية عن الأفرنج أنفسهم. لذلك كان موقفه من التراث العربى موقف المستعرف أو المستشرق . ولقد رأى فى فلسفة ابن رشد ومذهبه أقرب المذاهب إلى الفلسفة العلمية والمادية ، وهذه النزعة العلمية المادية هى التى غلبت على فكر المهاجرين الشوام من أمثال شبلى شميل ، ويعقوب حروف ، وأمين معلوف . الأمر الذى أدى بهم إلى النظر لتراثهم القومى بعين المستشرقين . (٥٦)

أما سلامة موسى فيمثل الاتجاه التغريبى الذى نزع إلى إستبعاد التراث عن طريق النقد الهدام ، معتقداً أن الثقافة الشرقية من أخطر عوامل تخلفنا الحضارى ، وأنه ليس هناك سبيل إلى التقدم إلى إتباع الغرب بل القضاء فيه ، باعتبار ثقافته هى الثقافة السائدة على العالم ، ويرى أن أى إرتداد إلى القليم - أياً كانت هويته - يتعارض تماماً مع التقدم والتحديث ، وأن علة تخلف العرب وإنزواء حضارتهم هو تمسكهم بتقاليد السلف وآدابه وفنونه ، بل أن الحضارة الغربية لم تقدم بأدراكها أن الاعتماد على القلماء وميراثهم لا جدوى منه فى نهضتنا المنشودة . (٥٧)

ويعد سلامة موسى رائد الاتجاه بلا منازع في الثقافة المصرية في النصف الأول من هذا القرن ، ويبدو ذلك واضحاً في دعوته الصريحة إلى ضرورة التنازل عن مشخصاتنا القومية ، و استبدال هويتنا بالهوية الغربية والعزوف عن القومية المحدودة للانخراط في العالمية ، وتتفق وجهته التويرية - إلى حد كبير - مع كل من : شاهين ماكريوس - شبلى سميل - وفرح أنطون - وإسماعيل أدهم ، أولئك الذين دعوا على صفحات (اللطائف والمقتطف والجامعة والرسالة) إلى وجوب مسايرة الغرب ، بل وإلى ضرورة التخلي عن العصبية الدينية والقومية ، بحجة أن كل من الدين والقومية من أخطر معوقات الرقى ، لذا دعوا إلى حتمية الفناء في ثقافة الغرب ، والانتماء إلى العالم والحضارة الإنسانية . (٥٨)

هكذا نرى أن أسباب إضطراب أفكار أصحاب الاتجاه التفريسى ترجع إلى محاولة التوفيق والتأليف بين كل ما صادفوه من أفكار قبل هضمها أو استيعابها ، الأمر الذى يتعلم معه إدراك ما بين تلك الأفكار من تباين ، لقد حاولوا أن يأخلوا كل شئ من الغرب لينقولوه إلى أمتهم ولم يتبينوا الصالح والفساد منها .

هناك أذن تناخل أساسى بين البعدين - الزمنى والتقوى - فى إستخدامنا لكلمتى الأصالة والمعاصرة . وهذا التناخل هو الذى يثير الاشكالات؛ لأن الدعوة إلى الأصالة إذا فهمت بمعنى الرجوع إلى الأصل وإيقاف مسيرة التاريخ، تصبح الدعوة مستحيلة فضلاً عن كونها متخلفة . أما إذا فهمت بمعنى البحث

عما هو أصيل وغير مسبوق ، فإنها تصبح تعبيراً عن هدف جدير حقاً بأن نسعى إليه . وبالمثل فإن الدعوة إلى المعاصرة إذا فهمت بمعنى الحياة فى الفترة الزمنية الحاضرة ، تصبح تحصيل حاصل ما دام هذا أمراً مفروضاً علينا ، وما دام العصر فينا ونحن فيه ، بحكم وضعنا الإنسانى نفسه ، أما إذا فهمت بمعنى البحث عن الأفضل والأكثر تقدماً فى هذا العصر فإنها تصبح عندئذ غاية تستحق أن نسعى إلى تحقيقها .^(٥٩)

تيار الاعتدال (الإصلاحي) :

يمكن النظر إلى مسألة " التجديد " كواحدة من أهم مسائل الثقافة العربية ، إن لم نقل بأنها المدخل إلى فهم مختلف إشكاليات هذه الثقافة . وما يلفتنا إلى هذا القول أن الفكر العربى والإسلامى بصورة عامة ما فتى من منذ النهضة حتى يومنا هذا ، يبحث عن السبل التى تؤول إلى تجديد مناهجه ومبادئه ومفاهيمه ، وإذا كان المثقفون العرب دعوا قبل نهاية القرن الماضى إلى إصلاح الثقافة وتحديثها ، فإن عدداً من الباحثين العرب فى ميدان الإسلاميات ما زال يعتبر المهمة الرئيسية التى ينبغى على الفكر الإصطلاح بها ، هى قيامه بإعادة نظر شاملة فى مسائل الثقافة والتاريخ العربى . ولا نبالغ إذا قلنا بأن الهاجس الذى يغذى طموحات معظم مثقفينا ويقف وراء مشاريعهم الفكرية ، هو الوصول إلى نوع من إعادة تقييم أو صياغة أو تأويل أو قراءة للتاريخ والراث . وهذه الاعادة إذ هى شكل من أشكال البحث عن تجديد الفكر ليس

إلا إقراراً بأن العقل العربى ما زال يتلمس الطرق إلى أن يعقل تاريخه وبالتالي حاضره ، مع كثرة المحاولات وتباين الطرق واختلاف المنازع.^(٦٠)

ولقد كان رفاعة الطهطاوى من جيل المثقفين المصريين الذين أحسوا بأن الثقافة الأزهرية وحدها لم تعد تتلائم مع ظروف عصرهم وأحسوا بضرورة دعوة مواطنيهم إلى الاستفادة من علوم الغرب ، وكان موقف الطهطاوى بالنسبة للحضارة العربية هو الإحساس بمظاهر الفروق فى نظمها السياسية وبعض تقاليدها وعاداتها .^(٦١)

وإذا كانت نظرة الطهطاوى إلى وحدة المعرفة البشرية ووحدة الحضارة الإنسانية هى التى ساعدته على أن لا يجد أى حرج فى أخذ الشرق عن الغرب فإن شعوره بتقدم الغرب ورفضه لاستمرار تخلف الشرق ، ومعرفة بأن ما رفع الغرب إلى مرتبة التقدم ، وما نزل بالشرق إلى مرتبة التخلف إنما هو العلم أولاً ، واتساع دائرة المعرفة ثانياً ، والسبق على طريق الحضارة ثالثاً ، هو الذى دفعه إلى الحصن " على البحث عن العلوم البدائية والفنون والصنائع ، إن كمال ذلك ببلاد الإفرنج أمر ثابت وشائع والحق أحق أن يتبع " فقد كان هم الطهطاوى ألا تظل أمم الشرق راكنة إلى جهلها وتخلفها ، وأن تعود إلى الأعراف من العلم وتوسع دائرة معرفتها وأن تقدم على طريق الحضارة .^(٦٢)

إن رفاة يكتب ما يكتب لقومه : " إلهضوا ، تغيروا ، أعرفوا الجديد ،
خلوا بأسباب القوة ، وأسباب القوة الحقيقية علوم وصنائع " إذن فالغرض
الحقيقى هو النداء . هو تبليغ رسالة ، هو حث ديار الإسلام على التغير العقلى ،
فيكون فى صورة عرض العلوم الجديدة " البرانية " أى العلوم التى تقابل
العلوم الشرعية (علوم الدين) وهى العلوم (الرياضية والطبيعية وما وراء
الطبيعة) أصولها وفروعها . (١٣)

وكان الرافد الغربى من أهم المؤثرات فى التغير الثقافى ، ولكن هذا
الرفد لم يسقط فى أرض جرداء ، مما له دلالاته الكبيرة أن الطهطاوى الذى
لعب دوراً فى تجليد الثقافة فى مصر ، كان هو نفسه خارجاً عن إطار المؤسسة
الأزهرية العريقة وأنه التقى بالحضارة الغربية حين سافر إلى فرنسا باعتباره
مرشداً دينياً للطلبة اللين بعثهم محمد على إلى فرنسا ، ومعنى ذلك أن هاجس
الحفاظ على الذاتية الثقافية وعدم اللويان فى الغرب ، كان يشغل بال ذلك
المؤسس الكبير للدولة المصرية ، ومعناه الأهم أن تلك الثقافة حين عرضت على
المصريين لأول مرة ، لم تعرض لهم عن طريق النقل الأعمى وإنما بمن منظور
نفسى قادر على التحليل والفرز واستيعاب الجديد فى إطار الثقافة الراسخة ،
وذلك بالبحث عن أوجه التماثل فى التراث مع العناصر الإيجابية من تلك
الحضارة الحديثة ، وفى بعض الأحيان بالتفسير الجديد للتراث الذى سيجد
أقصى مناه فيما بعد عند رائد أزهرى آخر وإمام من أئمة الفكر المصرى
الحديث هو الشيخ محمد عبده ، وكان منطلق كل منهما أن القيم الخالدة

للإسلام تستوعب كل تطور لمصلحة الإنسان متى فهمنا الدين الخفيف على وجهه الصحيح .^(٦٤)

ولقد شغلت مشكلة المصالحة ومتطلبات العصر ذهن الإمام محمد عبده ، هذه المشكلة التي كانت نتاج تفكير المترممين من رجال الدين ويرى أن بإمكان المسلمين أن يلحقوا بركب التقدم الأوروبي ، إذا ما إنطلق الفكر الإسلامى من عقاله ، بممارسة التفكير العلمى وتبنى العلوم الأوروبية ، وهى العلوم التى أسهم فيها المسلمون أنفسهم فى الماضى فمن الخير إذن إقتباس عناصر من الحضارة الغربية تتيح للمسلمين إستعادة مكانتهم .^(٦٥)

وكما خالف الإمام محمد عبده تيار السلفية غير العقلانية وغير المستيرة تلك التى وقفت عند ظواهر النصوص ، وخالف أيضاً التيار الذى إنبهر بحضارة الغرب ، فدعى إلى أن تبدأ من حيث إنتهى الغرب وأن تسلك نفس الوسائل والوسائط التى سلكها إلى ذات الأهداف والغايات التى إستهدفها . يقول الإمام : " لقد خالفت بدعوى رأى الفتيين اللتين يركب منهما جسم الأمة ، طلاب علوم الدين ومن على شاكلتهم ، وطلاب فنون العصر ومن هو فى ناحيتهم "^(٦٦) فالإمام كان صاحب " سلفية عقلية " تميز بها عن مواقف السلفيين الذين إكفروا بالموقف السلفى . وعن العقلانيين الذين إنطلقوا من منطق العقل فقط لاغير .^(٦٧)

وأراء الشيخ محمد عبده سواء في كتابه " الإسلام دين العلم والمدنية " أو في كتبه ورسائله الأخرى ومقالاته أيضاً ، تدلنا بوضوح على أن مفكرنا كان صاحب نظرة تجديدية لا تقوم على رفض التراث جملة وتفصيلاً ، ولا تقوم أيضاً على الوقوف عند التراث كما هو ودون بذل أية محاولة لتأويله وتطويره ، بل إن النظرة التجديدية تعد معبرة عن الثورة من داخل التراث نفسه ، إنها إعادة بناء التراث بحيث يكون متفقاً مع العصر الذي نعيش فيه ، فالتجديد هو إعادة بناء ولا يعد التجديد تمسكاً بالقديم كما هو وبصورته التقليدية ، كما لا يحمل في طياته هدماً أو رفضاً للتراث .^(٦٨)

والدعوة إلى التجديد عند لطفى السيد لا تعنى أبداً رفض القديم ، بل هي دعوة إلى التأمل والتبصر في ثقافتنا ، لإنتقاء ما ينفع الحاضر ويصلح للمستقبل ، على أن يكون السبيل إلى ذلك هو : إيقاظ الرأى العام وإعدادة لإستقبال معطيات الحضارة الجديدة ، شرط أن تعبر هذه الثقافة الجديدة عن شخصيتنا المصرية المستقلة الجديدة المتميزة عما سواها . لذلك يقول : " نعم فإننا جربنا أفكار سلفنا الصالح في هذا الماضى القريب ، فما كانت النتيجة إلا ما نحن فيه . فلم يبق إلا أن ننزل عن الأفكار والصفات التى كانت سبباً فى تأخرنا ونأخذ فى التغير والتطور ، حتى نستطيع المزاجمة فى معتزل هذه الحياة المدنية ... محافظين على عقائنا الدينية الأولى ، التى كانت عليها علماء الدين الأولون " .^(٦٩)

وقد راح لطفى السيد يؤكد أن دعوته إلى إقضاء أثر الغرب
لا تعنى التقليد الأعمى ، فهو من أخطر آفات العصر ، بل ومن أكبر معوقات
التقدم ، ولا تعنى دعوته تبديل هويتنا ومسح شخصيتنا ، أو العزوف عن قيمه
الدينية تلك التى جبلنا عليها . ويبين أن مثل هذا الصنيع مرفوض ؛ لأنه يتعارض
مع غايتنا الأساسية وهى إعادة بناء شخصيتنا المصرية المتميزة على أسس حديثة .
ويبين كذلك أن دعوته المدنية ما هى إلا خطوة على سبيل بناء الحضارة
الإسلامية ، أولئك الذين أخذوا عن مختلف الثقافات ، وأضافوا عليها من
أريجياتهم بعد هضمهم لها وصبغها بصبغتهم . (٧٠)

والأستاذ العميد طه حسين هو ابن الأزهر وابن الجامعة الجليلة التى
شارك فى إنشائها قاسم أمين وغيره من رواد التنوير فى مصر : أى انه الإمتداد
لرأينا الثقافى والتجديد الحى له فى آن واحد . وقد احتضن منظومة التغيير
الثقافى التى طورها أسلافه العظام وجعل منها رسالة حياته . وإذا كان قد أدرك
مثلهم أن نقطة البدء فى هذا التغيير هى التعليم فإن أعظم إضافة له هنا تحديد
هية هذا التعليم والغاية منه ، ورعا كان كتابه " مستقبل الثقافة فى مصر " هو
أهم ما صدر عن هذا الموضوع على الإطلاق فالكتاب فى مجمله دعوة إلى ثورة
ثقافية حقيقية : ثورة تقتلع طبائع الإستبداد من النفوس وتمكن للحرية فى
وجدان الفرد وفى مؤسسات المجتمع عن طريق التعليم . ذلك أن الحرية على
حد قول العميد " لا تستقيم مع الجهل ولا تعايش العقل والغباء " . (٧١)

ويحلم طه حسين لمصر حلماً يراه الناس بعيداً ولكنه يراه يسير
التحقيق قريب التعبير فهو يراها: " وقد أظلمها العلم والمعرفة وشملت الثقافة
أهلها جميعاً ، وشاعت فيها حياة جديدة ، وأصبحت جنة الله في أرضه حقاً
يسكنها قوم سعداء ولكنهم لا يؤثرون أنفسهم بالسعادة وإنما يشركون غيرهم
فيها ، وأصبحت مصر كنانة الله في أرضه حقاً يعتز بها قوم أعزاء ولكنهم لا
يؤثرون أنفسهم بالعزة وإنما يفيضون على غيرهم منها " . (٧٢)

وسعيّاً إلى تحقيق هذا الحلم يفصل لنا في " مستقبل الثقافة في مصر "
خطة واضحة المعالم عبارة عن رحلة لتجسيد الحلم ولبلوغ الأمل فالطريق عنده
وهي : " أن نسير مسيرة الأوروبيين ونسلك طريقهم لنكون هم أنداداً ولنكون
هم شركاء في الحضارة خيراً وشرها ، حلوها ومرها " وعلى الرغم من ذلك
فإنه لا يدعوا إلى أن ننكر أنفسنا ، ولا إلى أن نجمد ماضينا ، ولا إلى أن نفنى في
الأوروبيين : " وكيف يستقيم هذا وأنا إنما أدعوا إلى أن نثبت لأوروبا ونحفظ
إستقلالنا من علوانها وطغيانها من أن تأكلنا ؟ " . (٧٣)

أما زكي نجيب محمود فنراه يقف من التراث موقفاً يغلب عليه الطابع
الإنشائي النفعي العملي فنأخذ من تراث الأقدمين ما نستطيع تطبيقه اليوم عملياً .
فثقافة الأقدمين أو المعاصرين هي طرائق عيش . فإذا كان عند أسلافنا طريقة
تفيلنا في معاشنا الراهن أخلناها ، وكان هذا هو الجانب الذي نحياه من
التراث ، أما ما لا ينفع نفعاً علمياً فهو الذي نركه غير آسفين ، وكذلك نقف

الوقفة نفسها بالنسبة إلى ثقافة المعاصرين من أبناء أوروبا وأمريكا . المدار هو العمل والتطبيق . المدار هو ما يعاش به . (٧٤)

فترانا يملنا بالحامة الولود التي يمكن أن تتخذ منها محوراً لموقف عربي أصيل إزاء القضايا الإنسانية الكبرى المطروحة على الألسنة والأقلام ، ومع ذلك ترانا أحد رجلين : فاما ناقل لفكر غربي ، واما ناشر لفكر عربي قديم ، فلا النقل في الحالة الأولى ، ولا النشر في الحالة الثانية يصنع مفكراً عربياً معاصراً ، لأننا في الحالة الأولى سنفقد عنصر " العربي " وفي الحالة الثانية سنفقد عنصر " المعاصرة " والمطلوب هو ان نستوحي التخلق الجديد سواء عبرنا المكان لننقل عن الغرب ، أو عبرنا الزمان لننشر عن العرب الأقدمين . فإذا أوحى إلينا الثقافتان بخلق ثقافي جديد، فيه النظرة العربية وفيه الوقفة العصرية ، وكان من أهم ما يميز هذا النتاج الجديد هو خروجنا إلى عالم الوقائع والأحداث . (٧٥)

ويرى زكي نجيب محمود أننا لا بد أن نكون مع الآباء تيار حيوي واحد ، فإذا نحن أهملنا تراث الآباء الفكري أهمالاً تاماً ، عندئذ نقتصر على نتاج أوروبا وأمريكا ، ولكن لو فعلنا ذلك يكون فيه فنا ونا العقلي بأن جعلنا أنفسنا خلايا في جسم واحد . لكنه يعود فيحذر على أن يؤخذ كلامه على أنه دعوة لقبول الثقافة الموروثة بفتحها وسميتها ؛ لأنه لو حدث كان هو الآخر موقف يتلحن وجهة النظر العضوية التي تنظر منها ؛ لأنها تحسم علينا شينين في آن

معاً: أن يكون الحاضر موصولاً بالماضي في شريان واحد ، وأن يكون الحاضر أغزر من الماضى و أضخم وأغنى بما يستخلعه ويضيفه خلقاً جديداً .^(٧٦)

هذا ولا تكتمل صورة الفكر العربى إلا إذا غلفناها بغلاف صحة دينية - صحتنا بها منذ أواخر القرن الماضى - ليس فقط لأن فى قوة الايمان الدينى قوة لنا ، بل كذلك لأن قوة وعينا بعقيدتنا الدينية هى أفضل وسيلة نصون بها هويتنا الفردية والقومية ، من أن تنجرف تحت المؤثرات الغربية المتجسدة فيما نعانى من عدوان قوى الغرب ، وفيما تنقله مضطرين عن حضارة الغرب.^(٧٧)

وعلى هذا نجد أن الثقافة العربية المعاصرة قد أنتهت إلى موقف متناقض منذ القرن الماضى ، فقد دفعت ظروف الحياة الفكر العربى إلى أن يعرف من الحضارة الغربية ، وعلى الرغم من ذلك بقى متمسكاً بالراث ومتعلقاً بالدين . تتجاذبه العقيدة من جهة والحدالة من جهة أخرى ، فيسعى المثقف العربى إلى أن يحيى ماضيه ناظراً إلى مستقبله .

المؤامشر

- (١) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٥ .
- (٢) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١٨٩-١٩٠ .
- (٣) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١٠٧ .
- (٤) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة، ص ١٥٧-١٥٨ .
- (٥) عصام البهى : الرحلة إلى الغرب، ص ٥ .
- (٦) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى، ص ٥٧ .
- (٧) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١١٣-١١٤ .
- (٨) المرجع السابق، ص ١٠٨ .
- (٩) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ١٤٨ .
- (١٠) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٩ .
- (١١) صلاح الدين حافظ : الهوية الثقافية وتكنولوجيا الإعلام، (مجلة القاهرة) يوليو ١٩٩٢، ص ٥١-٥٢ .
- (١٢) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١١ .
- (١٣) شوقى جلال : إشكالية الترجمة والنهضة (مجلة القاهرة)، يناير ١٩٩٣، ص ٤٦ .
- (١٤) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ١١-١٢ .
- (١٥) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ١٠٦ .
- (١٦) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١٥، ٢٣٢ .
- (١٧) عبد العليم محمد : العرب والغرب، ص ٢٣ .
- (١٨) فوزى فهمى : الثقافة وقضايا المجتمع، ص ٢٤-٢٥ .
- (١٩) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ١٠٨-١١٢ .

- (٢٠) شوقي جلال : إشكالية الترجمة والنهضة، ص ٤٨ .
- (٢١) على حرب : فى الاختلاف (مجلة القاهرة)، أبريل ٨٩، ص ١٠٦ .
- (٢٢) فؤاد زكريا : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، ص ٨٨-٨٥ .
- (٢٣) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ٢٢٦ .
- (٢٤) زكى نجيب محمود : ثقافتنا فى مواجهة العصر، ص ١١١ .
- (٢٥) نصر أبو زيد : مشروع النهضة بين التوفيق والتفريق (مجلة القاهرة) أكتوبر ١٩٩٢، ص ١٨ .
- (٢٦) فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربى، ص ٢٤ .
- (٢٧) المرجع السابق، ص ٢٥-٢٦ .
- (٢٨) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة، ص ٢٤٤-٢٤٥ .
- (٢٩) _____ : ناقد على فلسفة العصر، ص ١٥٣ .
- (٣٠) _____ : فى تحديث الثقافة، ص ٥٩ : ٧٥ .
- (٣١) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ١٩١-١٩٣ .
- (٣٢) نصر حامد أبو زيد : إشكاليات القراءة، ص ٥١ .
- (٣٣) عصام البهى : الرحلة إلى الغرب، ص ٥ .
- (٣٤) زكى نجيب محمود : ناقد على فلسفة العصر، ص ٢٠٣ .
- (٣٥) جابر عصفور : أنوار العقل، ص ٣١-٣٢ .
- (٣٦) فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربى، ص ٢٩ .
- (٣٧) مرجع سابق : ص ٦٤-٦٨ .
- (٣٨) زكى نجيب محمود : عن الحرية لتحث، ص ١٨٤، ١٩٤ .
- - عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ١٣٩-١٤٠ .
- (٣٩) مرجع سابق : ص ١٤٣ .
- (٤٠) الطهطاوى : تخلص الإبريز، ص ٣١٠ .

- (٤١) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر، ص ١٨٦-١٨٧ .
- (٤٢) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ٣٤-٣٥ .
- (٤٣) محمد عبده : الأعمال الكاملة، ج١، ص ٢٨٥ .
- - سعيد مراد : الإمام محمد عبده، ص ١١٩ .
- (٤٤) جابر عصفور : دفاعاً عن التنوير، ص ٤٣-٤٤ .
- (٤٥) فؤاد زكريا : نحن والغرب (مجلة القاهرة) أكتوبر ٩٢، ص ٣٤ - ٣٥ .
- (٤٦) _____ : آراء نقدية في مشكلات الفكر والثقافة، ص ٢٧ .
- (٤٧) عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ٢٤-٢٥ .
- (٤٨) صلاح السروي : طه حسين وحلم النهوض (مجلة أدب ونقد)، يناير ١٩٩٤، ص ٣٢-٣٣ .
- (٤٩) محمد عمارة : الإسلام والعروبة، ص ٣٦ .
- (٥٠) جمال الدين الأفغاني : الأعمال الكاملة، ص ٣٤٥ .
- - محمد عمارة : الإسلام والعروبة، ص ٤٢-٤٣ .
- (٥١) تشالز آدمس : الإسلام والتجديد في مصر، ص ٢٣٥ .
- (٥٢) شكرى عياد : المذاهب الأدبية والنقدية، ص ١١ .
- (٥٣) أحمد أمين : من زعماء الإصلاح، ص ١٣١-١٣٢ .
- (٥٤) قاسم أمين : تحرير المرأة، ص ٩-١٠ .
- (٥٥) _____ : المرأة الجديدة، ص ٥-٦، ١٣٠ .
- (٥٦) محمد عبد السلام الشاذلي: تطور الفكر العربي، ص ١٤٤-١٤٥ .
- (٥٧) سلامة موسى : ما هي النهضة، ص ٣-٧ .
- (٥٨) عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ١٠٤ .
- (٥٩) فؤاد زكريا : خطاب إلى العقل العربي، ص ٢٩ .

- (٦٠) على حرب : التأويل والحقيقة، ص ٢٢١ .
- (٦١) الطهطاوى : تخلص الإبريز، ص ٦٧ .
- (٦٢) معن زيادة : معالم على طريق تحديث الفكر العربى،
ص ١٨٥ .
- (٦٣) الطهطاوى : تخلص الإبريز، ص ٦٨ .
- (٦٤) بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٣٧-٣٨ .
- (٦٥) جمال المرزوقى : الاتجاه العقلى عند محمد عبده (الكتاب التذكارى
لمحمد عبده)، ص ٣٠٨ .
- (٦٦) محمد عبده : الأعمال الكاملة، ج٢، ص ٣١٨ .
- (٦٨) عاطف العرافى : العقل والتنوير، ص ١٣٦-١٣٧ .
- (٦٩) لطفى السيد : مبادئ فى السياسة والأدب والاجماع،
ص ٢٢٠ .
- (٧٠) عصمت نصار : فكرة التنوير، ص ٢٦، ٩٩ .
- (٧١) بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٦٨ .
- (٧٢) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٣٩٣ .
- بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٨٦ .
- (٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٣٩٣ .
- بهاء طاهر : أبناء رفاعة، ص ٨٦ .
- (٧٣) طه حسين : مستقبل الثقافة فى مصر، ص ٤١، ٥٣ .
- (٧٤) محمود أمين العالم : الدكتور زكى نجيب محمود ومنظومته الفلسفية
المتطورة (الهلل) أكتوبر ٩٣، ص ٢٣ .
- (٧٥) زكى نجيب محمود : ناقذة على فلسفة العصر، ص ٢٠٦ .
- (٧٦) المرجع السابق : ص ٢١٤ .
- (٧٧) زكى نجيب محمود : فى تحديث الثقافة العربية، ص ٢٧٠ .

الخاتمة

الاستشراق علم ذو حدود واسعة وأحياناً غير واضحة، فهو منهجاً من الرؤيا والدراسة والكتابة المقتنة عن الحضارة العربية تسيطر عليه الضرورات الحتمية والتطورات والأهواء العقائدية الملائمة ظاهرياً، وتصدر الأحكام بطرق خفية عن الحضارة العربية.

تكمن أهمية الاستشراق في أنه وسيلة فعالة لدراسة الفكر المتبادل بين الشرق والغرب، وعلى هذا الأساس يغوص المستشرق في دراسة الشعوب الشرقية وكل ما يتعلق بها، فلم يعد يقتصر على معرفة إحدى اللغات المجهولة للعرب، وإنما على الإنقطاع على دراسة الشرق والوقوف على قواه الروحية وآدابه العظيمة التي أسهمت في تكوين ثقافة العالم بأسره.

لم يتفق الباحثون على بداية بعينها للاستشراق ولعل ذلك راجع إلى أن الدراسات الاستشراقية كانت تسبق ظهور مصطلح الاستشراق لزمان طويل، ولم تبدأ الدراسات الاستشراقية دفعة واحدة، وإنما اختلفت بداياتها من جهة لأخرى، ومن بلد لآخر تبعاً لاحتكاك هذا البلد أو ذاك بالعالم الإسلامي وقربه أو بعده عنه.

يمكن تنقية أبحاث المستشرقين وكتيبهم من المغالطات والاستفادة مما هو بعيد عن الأهواء والنزعات بحيث تكون هذه الجهود نقية خالصة،

وصالحة لأن يقيم العرب على أساسها أبحاثاً ذات طابع علمي، فمن العسير أن يبدأ المفكرون العرب من أول الطريق وأن يتجاهلوا جهود المستشرقين، ومن واجبنا الاطلاع على وجهات النظر الغربية فيما يخصنا، والباحث المتقف المطلع يستطيع أن يقوم أبحاث المستشرقين تنويراً حقيقياً صادقاً، كما يمكنه أن يميز بين الاتصاف والجهود.

المواجهة بين الإسلام والتيارات الفكرية المناوئة له كانت مواجهة فكرية، ولهذه المواجهة أدواتها التي يجب التسلح بها، فلا بد من دراسة الاستشراق دراسة عميقة لنقده نقداً موضوعياً، فالاستشراق له دور في صياغة تصورات الغربيين حول الحضارة العربية، وله تأثيراته على الفكر العربي الحديث إيجاباً وسلباً.

عند الحديث عن فلسفة الاستشراق وإشكالية الهوية تتبادر إلى ذهن ما يسمى "الغزو الثقافي" كصورة من صور محاولة هيمنة الغرب على العرب وجعله تابعاً له، لكن لابد من التفرقة بين "الغزو الثقافي" و"التأثير الثقافي" الذي هو شأن التفاعل بين الحضارات، عندما تموج الساحة بالتطورات الثقافية والفكرية، الأمر الذي يجعل المفكرين في حيرة بين المحافظة على الهوية الثقافية العربية من ناحية والدفاع عن مقوماتها ضد صور الغزو الثقافي من ناحية أخرى.

أن ما يتشكل لدينا من صور لذاتنا أو للآخر لا تكون دائماً نقية ومحددة، بل غالباً ما يختلط فيها رؤيتنا لحقيقة أنفسنا وبين ما نريد إظهاره للآخرين من صفات خاصة، فقد تتشكل صورة للآخر لدينا من عناصر

انتقائية نريد أن نثبتها في أذهانتنا عن الآخر، بينما تغيب عناصر أخرى عن هذا الآخر لا نراها أو نريد رؤيتها أو الاعتراف بها، ولهذا فصورة الذات وصورة الآخر قابلتان للتغيير رغم ما قد يبدو عليهما من ثبات.

ولإصلاح ما تعانيه ثقافتنا لابد من إعادة قراءة النهضة الثقافية العلمية العربية والإسلامية - خلال العصر العباسي على سبيل المثال - فهذا يكشف ويثبت أن النهضة قامت على أساس حرية الفكر والبحث والترجمة والاجتهاد، ولم يقل أحد آنذاك بأن هذا المنهج العلمي متناقض مع صحيح الإسلام. وعلى هذا فتقافتنا لها جذور تاريخية وحضارية فيها الصالح وغير الصالح، منها ما لعب دوراً في تطور العقل البشري والفكر العالمي، ومنها ما لعب دوراً في تخلفنا والعالم يجرى من حولنا.

أن فهمنا لإشكالية الهوية ووعينا بنواتنا وطريقتنا في مواجهة أزمتنا الثقافية هي أمور لا تتفصل عن وعينا بتاريخنا وعن تصورنا للإشكالات التي يطرحها علينا فالانفتاح هو سمة العصر، والاتغلاق قرين التخلف ودليل العزلة كما أن الثقافة المتعددة هي أفضل من وهم الثقافة الأحادية، والأمة أسيرة ماضيها هي أمة جامدة بلا حراك، كما أن الأمة التي لا ترتبط بتراتها هي الأخرى أمة تائهة بلا وعي، فإذا انقضى الوعي بالعصر فسوف يؤدي ذلك إلى عزلة، فالإحساس بالزمن يمثل جوهر التغيير.

وعلى ذلك لابد من التسليم بصحة التأثير المتبادل بين الثقافات والشعوب والحضارات المختلفة عبر مسيرة التاريخ، كما أن ظاهرة

الانتشار الثقافى تعد من أهم العوامل فى نقل الحضارات واتصالها، وعلى هذا لابد من الحوار الثقافى مع الحفاظ على الهوية الثقافية والعقيدة دون تعصب ولا تطرف.

ويلعب النقد دوراً فى تأكيد الهوية إذ أن النقد الذاتى للأنا بالإضافة إلى استيعاب فكر الآخر نقدياً هو المدخل للحوار الحضارى؛ لأن الحوار الحضارى يفترض أن يقدم كل طرف نفسه فى الحوار بكل مشكلاته سواء مع الأنا أو مع الآخر، فالهوية إذ تميزنا عن الآخر فإنها تقربنا منه، وليس من شرط الهوية نفى الآخر، أو إقامة سد يمنع الحوار بين الأنا والآخر، فالهوية لا تبنى إلا بالعلاقة مع الآخر.

اكتسب الدين الإسلامى قداسته ليس فقط كهوية، وإنما أيضاً كأيدولوجية أى كعقيدة فكرية وكخطاب توحيدى يستبعد التناقض وعلى هذا كانت اللغة العربية باعتبارها أحد أركان الهوية أول من عانى من تهديد الثقافة الغربية. وقد قبلت اللغة العربية تحدى التغريب، وقد نجحت فى تجاوز محاولات تشويهها، وقد تم ذلك بفضل قوتها ورسوخها؛ ذلك لأنها الكيان المحورى الذى يضمنا بعضاً إلى بعض أوثق فأوثق، وجدير بنا أن نواصل الجهد حتى نحافظ عليها وأحياناً من أجل تحديد الهوية أو تأكيد الذات.

وعلى هذا لابد من تأكيد الدعوة إلى التجديد، فهو لا يعنى تبديل الدين ولا تغيير ثوابته، أى أنه ليس من الحداثة الغربية التى تقيم قطيعة معرفية مع الموروث الدينى. إنما هو تجديد وتطوير من خلال النسق

الفكرى الإسلامى، فالمجدد يعود إلى المنابع الجوهرية الخصبة للإسلام - القرآن والسنة - فينظر فيهما بعقل معاصرويسئلهم منهما الإجابات العصرية عن المشكلات التى يطرحها العصر . وعلى هذا فالتجديد الإسلامى فكراً عصرياً وأصيلاً فى ذات الوقت، وهذا هو الموقف الذى أتخذه أعلام التجديد الإسلامى الحديث من رفاة الطهطاوى إلى مفكرى العصر المعاصر مروراً بجمال الدين الأفغانى ومحمد عبده .

المراجع

- إبراهيم مدكور (دكتور) : فى الفلسفة الإسلامية، دار المعارف، د.ت.
- أحمد أمين : من زعماء الإصلاح، الهيئة المصرية للكتاب،
١٩٩٥ .
- أحمد حسن الزيات : تاريخ الأدب العربى، نهضة مصر، د.ت.
- أحمد سمائلوفتش (دكتور) : فلسفة الاستشراق وأثرها فى الأدب
العربى المعاصر دار المعارف، د.ت.
- أحمد لطفى السيد : مبادئ فى السياسة والأدب والاجتماع، كتاب
الهلل، ١٩٦٣
- ادوارد سعيد : الاستشراق (المعرفة - السلطة - الإنشاء) ترجمة:
كمال أبوديب مؤسسة الأبحاث العربية، بيروت ١٩٨١ .
- أندريه ميكيل وآخرون : رؤية فرنسية للأدب العربى ترجمة د.أحمد
درويش، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٣ .
- بـارت (رودى) : الدراسات العربية والإسلامية فى الجامعات
الألمانية، ترجمة مصطفى ماهر، دارالكاتب العربى،
١٩٦٧ .
- بهاء طاهر : أبناء رفاعة (الثقافة والحرية) كتاب الهلال،
١٩٩٣ .
- تشارلز آدمس (دكتور) : الإسلام والتجديد فى مصر ترجمة عباس
محمود، مطبعة الاعتماد بمصر ١٩٣٥ .

- جابر عصفور (مكتور) : دفاعاً عن التتوير، الهيئة العامة لقصور الثقافة، ١٩٩٣ .
- _____ : أنوار العقل، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٦ .
- جمال الدين الأفغانسى : الأعمال الكاملة، تحقيق د. محمد عمارة، طبعة القاهرة، ١٩٦٨ .
- جوستاف لوبون : حضارة العرب ترجمة عادل زعتر، مطبعة عيسى الحلبي، ١٩٤٨ .
- جولد تسهير : العقيدة والشريعة فى الإسلام، ترجمة : د. محمد يوسف موسى وآخرون دار الكتاب المصرى ١٩٤٦ .
- خواجهنض (صلاح الدين) : الحضارة الإسلامية ترجمة د. على حسن الخربوطلى، طبعة الحلبي، ١٩٦٠ .
- رجاء جـارودى : الإسلام هو الحل الوحيد للآزمات المتصاعدة من الغرب، كتاب المختار، د.ت.
- رفاعة الطهطاوى : تخلص الإبريز فى تلخيص باريز، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- زكى نجيب محمود (مكتور) : ثقافتنا فى مواجهة العصر، دار الشروق، د.ت.
- _____ : عن الحرية أتحدث، دار الشروق، ١٩٨٩
- _____ : نافذة على فلسفة العصر، كتاب العربى، ١٩٨٩ .
- _____ : فى تحديث الثقافة العربية، دار الشروق، ١٩٨٧ .

- زكى نجيب محمود (دكتور): الشرق الفنان، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- سعيد مراد : الإمام محمد عبده، الأنجلو المصرية، د.ت .
- سلامة موسى : ما هي النهضة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣
- شكرى عياد (دكتور) : المذاهب الأدبية والنقدية، عالم المعرفة، الكويت، ١٩٩٣ .
- طه حسين (دكتور) : مستقبل الثقافة في مصر، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- عاطف العراقي (دكتور) : العقل والتطور في الفكر العربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع، ١٩٩٥ .
- عبد الرحمن بدوي (دكتور) : التراث اليوناني في الحضارة الإسلامية النهضة العربية، ط ٣ .
- عبد العظيم محمد (دكتور) : العرب والغرب نحو حوار إيجابي، سلسلة دراسات استراتيجية، مركز الدراسات السياسية والاستراتيجية بالأهرام، ١٩٩٥ .
- عصام البهى (دكتور): الرحلة إلى الغرب، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩١ .
- عصمت نصار : فكرة التطوير عند أحمد لطفى السيد وسلامة موسى (رسالة دكتوراه)، كلية الآداب بينها ١٩٩٥ .
- على حسن الخربوطلى (دكتور) : المستشرقون والتاريخ الإسلامى، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٨٨ .
- على حرب : التأويل والحقيقة، دار التطوير، بيروت، ١٩٨٥ .

- فؤاد زكريا (دكتور) : آراء نقدية فى مشكلات الفكر والثقافة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٧٥ .
- _____ : خطاب إلى العقل العربى، كتاب العربى - الكويت، ١٩٨٧ .
- _____ : الصحوة الإسلامية فى ميزان العقل، دار الفكر المعاصر، ١٩٨٧ .
- فوزى فهمى (دكتور) : الثقافة وقضايا المجتمع، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤ .
- قاسم أمين : المرأة الجديدة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤ .
- _____ : تحرير المرأة، الهيئة المصرية للكتاب، ١٩٩٤ .
- ليون جوتييه : تمهيد لدراسة الفلسفة الإسلامية، ترجمة د. محمد يوسف موسى، دار الكتب، ١٩٤٥ .
- لويس شيخو : الآداب العربية فى القرن التاسع عشر، بيروت ١٩٢٤ .
- مجلة أدب ونقد : القاهرة، يناير ١٩٩٤ .
- مجلة الفكر العربى : الاستشراق : التاريخ والمنهج، معهد الإنماء العربى للعلوم الإنسانية، بيروت، يونيو ٨٣ .
- مجلة القاهرة : الهيئة المصرية للكتاب، أبريل ٨٩-يوليو ٩٢-يناير ٩٣-أكتوبر ٩٢ .
- مجلة المنهل : الاستشراق والمستشرقون، السعودية، مايو ١٩٨٩ .
- مجلة الهلال : دار الهلال، مصر، أكتوبر ١٩٩٣ .
- محمد إبراهيم الفيومى (دكتور) : الاستشراق فى ميزان الفكر الإسلامى، المجلس الأعلى للشئون الإسلامية، ١٩٩٤ .



- محمد عبده (الإمام) : الأعمال الكاملة تحقيق د. محمد عمارة،
المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٧٢ .
- محمد عبد السلام الشافلي (دكتور) : تطور الفكر العربي، الهيئة
المصرية للكتاب، ١٩٩٣ .
- محمد عمارة (دكتور) : الإسلام والعروبة، الهيئة المصرية العامة
للكتاب، ١٩٩٦ .
- محمد كرد علي : الإسلام والحضارة العربية لجنة التأليف
والترجمة، د. ت.
- محمود حمدي زقزوق (دكتور) : الإسلام والغرب، المجلس الأعلى
للشئون الإسلامية، ١٩٩٤ .
- نجيب العقيقي : المستشرقون، دار المعارف، ط ٤ .
- نصر حامد أبو زيد (دكتور) : إشكاليات القراءة وآليات التأويل، الهيئة
العامة لقصور الثقافة، ١٩٩١ .
- Albert Hourani : Arabic Thought the Liferel Age, 1798-1939,
London, Oxford University, Press, 1970.
- Gibb, H.A.R. : Mohammedanism, An Historical Survey, Oxford,
Une. Press, New York, 1962.
- Lutsky, V.: Modern History of the Arab Countries, Moscow,
1969.
- Lewis, Bernand, The Middle East and the Wast, London, 1964.
- Marlowe John : Arab Nationalism and British Imperialism, New
York, 1961.
- Norman Daniel : Islam and the West the Making of an Image,
Edinburgh, 1960.
- Khaldun, S. Al-Husry : Three Reformers Beirut, 1966.

الفهرس

الصفحة	الموضوع
٧	مقدمة الفصل الأول : فلسفة الاستشراق بين الغزو الثقافي والتفاعل الحضارى :
١٥	تمهيد
١٧	أولاً : الاستشراق بين المفهوم والتاريخ
١٧	- تعريف المستشرق
٢٠	- الاستشراق النشأة والتطور
٢٧	- ظهور المؤسسات الاستشرافية
٣١	ثانياً : دوافع الاستشراق
٣٢	- دوافع دينية تبشيرية
٣٥	- دوافع سياسية إستعمارية
٣٩	- دوافع عرقية عنصرية
٤٤	- دوافع علمية موضوعية
٤٩	ثالثاً : ميادين تأثير الاستشراق
٥٠	- تحقيق كتب التراث
٥٤	- دراسة الأدب العربى
٥٧	- دائرة المعارف الإسلامية
٥٩	- دراسة التاريخ العربى الإسلامى
٦١	- فهرسة المعاجم والمخطوطات العربية

الصفحة	الموضوع
٦٣	رابعاً : دور الاستشراق الحضارى
٦٤	- الاستشراق بين حضارتين.....
٦٧	- الغزو الثقافى.....
٧١	الهوامش.....
	الفصل الثانى : إشكالية الهوية الثقافية بين الخصوصية الثقافية وعالمية الثقافة
٧٩	تمهيد.....
٨١	أولاً : الهيكل الثقافى الفكرى.....
٨٢	- الوعى بالذات.....
٨٨	- الحوار مع الآخر.....
٩٤	ثانياً : اتجاه الإنتاج الثقافى.....
٩٦	- سلفية أم مستقبلية.....
١٠١	- دينية أم مدنية
١٠٧	ثالثاً : التيارات الثقافية المعاصرة
١٠٨	- التيار السلفى (المحافظ)
١١١	- التيار الأوروبى (المجدد)
١١٦	- تيار الاعتدال (الإصلاحى)
١٢٥	الهوامش.....
١٢٩	الخاتمة.....
١٣٣	المراجع

رقم الإيداع
٩٦/١١٦٧٦

الرقم الدولي
ISBN

977-19-2839-6

